

فلسفة التأويل

دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي

نصر حامد أبو زيد

فلسفة التأويل

دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي

تأليف
نصر حامد أبو زيد



فلسفة التأويل

نصر حامد أبو زيد

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: إيهاب سالم

الترقيم الدولي: ٨ ٣٢٩٢ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ١٩٨٣.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

مقدمة

يُعَد هذا البحث — من إحدى زواياه — امتدادًا للدراسة التي قام بها الباحث في مرحلة سابقة عن «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة».[1] وقد انتهى الباحث في دراسته السابقة إلى أن المجاز تحوَّل في يد المتكلِّمين إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن من جهة، وبين القرآن وأدلة العقل من جهة أخرى. وقد كانت هذه النتيجة هي الأساس الذي حدا بالباحث إلى محاولة استكشاف منطقة أخرى من مناطق الفكر الديني — هي منطقة التصوف — لدراسة تلك العلاقة بين الفكر والنص الديني، واستكناه طبيعتها، ومناقشة المعضلات التي تُثيرها؛ وذلك استكمالًا للجانبين الرئيسيَّين في التراث: الجانب العقلي كما يمثله المعتزلة، والجانب الذوقي عند المتصوفة.

وخلال الفترة الطويلة التي استغرقها هذا البحث تعدَّل كثير من الأفكار والمفاهيم التي انطلق منها الباحث؛ خاصةً المفهوم الرئيسي الذي تقوم عليه الدراسة؛ وهو مفهوم التأويل. لقد بدأ الباحث دراسته الأولى من خلال المفهوم الشائع في فكرنا الديني والفلسفي المعاصر، والذي يرى التأويل جهدًا عقليًّا ذاتيًّا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسِّر ومفاهيمه وأفكاره. وهي نظرة تُغْفِل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسِّر. إن العلاقة بين المفسِّر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسِّر وخضوع من جانب النص، والأحرى القول إنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل. وهذا التصور لمفهوم التأويل سنناقشه بالتفصيل ونناقش مغزاه في التمهيد الذي يلي هذه المقدمة.

[1] صدر عن دار التنوير بعنوان «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، بيروت، ١٩٨٢م.

انطلاقًا من هذا التصور، لم نجد مفرًّا — في دراسة التأويل عند ابن عربي — من مواجهة فلسفة ابن عربي كلها في جوانبها الوجودية والمعرفية، إلى جانب مفاهيمه الخاصة بماهية النص الديني ودوره الوجودي والمعرفي، ومفهوم اللغة بمستوياتها المتعددة باعتبارها الوسيطَ الذي يتجلى من خلاله النص. الوجود في نظر ابن عربي خيال يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه. والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها، وهو الوجود الإنساني، تخضع جميعها لهذا التصور. من هذا المنطلَق يفرِّق ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه، ويرى ضرورة النَّفاذ من الظاهر الحسي المتعين إلى الباطن الروحي العميق، في رحلة تأويلية لا يقوم بها إلا الإنسان؛ لأنه الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهة في نفس الوقت.

يتماثل مع هذا التصور الوجودي تصورُ ابن عربي للنص الديني، فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة، وهو — بالمثل — يتكوَّن من ظاهر وباطن وحد ومطلع، وهي مراتبُ ومستويات تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته. ولا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره.

لهذا كله كان على الباحث أن يحاول الكشف عن فلسفة التأويل عند ابن عربي في جوانبها المتعددة؛ الوجودية والمعرفية؛ إذ لا يمكن فهم تأويل النص إلا من خلالهما. وعلى هذا انقسمت الدراسة إلى أبواب ثلاثة وتمهيد. تعرَّضنا في التمهيد لمغزى دراسة قضية التأويل بصفة عامة، ومدى ما يمكن أن تفيده من تصحيح لكثير من المفاهيم والتصورات المستقرة في أذهاننا عن التراث، وتعرَّضنا كذلك لأهمية ابن عربي بصفة خاصة، كما ناقشنا الدراسات السابقة عن ابن عربي من خلال رؤيتنا لمفهوم التأويل.

وقد خصصنا الباب الأول للتأويل والوجود، وحاولنا فيه تحليل مراتب الوجود المختلفة من عالم الخيال المطلق إلى عالم الحس والشهادة، مرورًا بعالَمي الأمر والخلق. وعلى هذا انقسم هذا الباب إلى فصول أربعة؛ الفصل الأول عن الخيال المطلق الذي ينتظم وسائط الألوهة وحقيقة الحقائق والعماء والحقيقة المحمدية. أما الفصل الثاني فيهتم بدراسة عالم الأمر؛ وهو العالم الوسيط الذي ينتظم العقل الأول والنفس الكلية والطبيعة والهباء. ويهتم الفصل الثالث بالمستوى الثالث من مراتب الوجود؛ وهو مستوى عالم الخلق الذي ينتظم العرش والكرسي والفلك الأطلس وفلك البروج. أما الفصل الرابع والأخير فيدرس مستويات عالم الملك والشهادة، وهو العالم الذي ينتظم الأفلاك السبعة المتحركة وعالم العناصر الطبيعية؛ عالم الكون والاستحالة.

ولم تكن الدراسة في هذا الباب كله مجرد دراسة وصفية، بل حاول الباحث تحليل هذه المستويات والمراتب في علاقتها المتفاعلة طبيعيًّا وروحيًّا؛ أي: من جانبَيها الظاهر والباطن. وقد كشف هذا التحليل، إلى حد نرجو أن يكون واضحًا، مدى خضوع تصورات ابن عربي في كثير من مفاهيمه واصطلاحاته لمعطيات النص القرآني؛ الأمر الذي نرجو أن يكون مؤكِّدًا لتصورنا لعلاقة التفاعل بين المفسِّر والنص.

وقد كان من الضروري أن يخصَّص الباب الثاني للتأويل والإنسان؛ وذلك من خلال تحليل مستويات ثلاثة، في تصور ابن عربي، لعلاقة الإنسان بالوجود. المستوى الأول هو علاقة الإنسان بالعالم، وهو موضوع الفصل الأول من هذا الباب. في هذا الفصل حاولنا تحليل جوانب التشابه وكذلك جوانب الاختلاف بين الإنسان والعالم؛ من حيث ظاهره الذي يتماثل مع حقائق الكون ويضمها في كيانه الصغير. وتوجَّه الفصل الثاني على دراسة الجانب الباطن في الإنسان ومماثلته لحقائق الألوهة؛ من حيث إنه خُلِقَ على الصورة الإلهية، وجمع في حقيقته وباطنه حقائق كل الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد العالم. ومن خلال هذا التحليل لجانبَي الإنسان الظاهر والباطن، أو الكوني والإلهي، تعرَّض الفصل الثالث لمعضلة المعرفة الإنسانية، وتأكيد ابن عربي على أن المعرفة لا تتم إلا بتجاوز ظاهر الإنسان — وهو ظاهر الكون — وصولًا إلى باطنه الروحي الإلهي من خلال رحلة خيالية. وحين يتم للإنسان تجاوز ظاهره إلى باطنه يستطيع أن يؤول الوجود، كما يستطيع بنفس القدر فَهم حقيقة الوحي الإلهي ومستوياته المتعددة. ولذلك خُصص الفصل الرابع والأخير من هذا الباب لتحليل العلاقة بين الحقيقة والشريعة من خلال هذه الرحلة التأويلية التي تنتظم الوجود والنص معًا.

وكان الباب الثالث والأخير مكوَّنًا من فصول ثلاثة؛ يهتم الفصل الأول بتحليل العلاقة بين القرآن والوجود، وتماثُل مستويات النص القرآني مع مراتب الوجود الأربعة التي حلَّلْناها في الباب الأول، وتماثلها مع مراتب العارفين التي حلَّلْناها في الباب الثاني. وهذا التماثل بين القرآن والوجود يقوم عند ابن عربي على أساس أن الوجود هو كلمات الله المرقومة، والقرآن هو كلماته الملفوظة، والعارف المتحقق هو القادر على فهم كلمات الله في مستويَيْها الوجودي واللفظي. وقد قادنا هذا التصور إلى أن نخصص الفصل الثاني من هذا الباب للُّغة والوجود، وحاولنا تحليل مفهوم ابن عربي للغة في جانبيها الإلهي والإنساني؛ بدءًا من المستوى الصوتي للغة وانتهاءً إلى مستوى التركيب. وركزنا في تحليل الجانب الدلالي على تأكيد ابن عربي على ذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة في جانبها

الإلهي، وهي العلاقة التي لا يكتشفها إلا الصوفي. ومن خلال اكتشافها يرى القرآن في ضوء وجودي أشمل.

وقد كان الفصل الثالث والأخير عن قضايا التأويل، وقد حللنا في هذا الفصل التنزيه والتشبيه، والمحكم والمتشابه، والجبر والاختيار، والثواب والعقاب. وهي مجرد نماذج لا يمكن الادعاء أنها تستوفي كل الجوانب التطبيقية لتأويل القرآن في فكر ابن عربي، ولا نظن أن أي دراسة يمكن أن تفي وحدها بكل هذه الجوانب. وقد اعتمدنا في هذا الاختيار على محورية هذه القضايا في الفكر الديني من جهة، وعلى أنها قضايا لم تبرز من خلال أبواب البحث وفصوله السابقة من جهة أخرى.

وكل ما يرجوه الباحث — في النهاية — أن يكون البحث قد أبرز فلسفة التأويل عند ابن عربي، دون أن تكون التفاصيل الكثيرة والقضايا المتشعبة قد ضلَّلت هدفه الرئيسي، وحجبته عن عين القارئ. كما يرجو — من جانب آخر — أن يكون وعيه بمعضلة التأويل وعلاقة التفاعل بين المفسِّر والنص، قد عصَمه من الأهواء الأيديولوجية في تفسير ابن عربي عامة، وفلسفة التأويل خاصة. ويجب على الباحث هنا أن يعترف أن هذا الوعي كان يمثل في كثير من الأحيان عقبةً جعلته يحرص دائمًا على أن يعطي لنصوص ابن عربي مركز الصدارة ويكثر من إيرادها. وكان من نتيجة هذا الحرص تَضَخُّم حجم البحث على غير مراد الباحث، لكن هذه النصوص تستحق — من جانب آخر — الكشفَ عنها وإبرازها؛ فأكثرها لم تكشف عنه الدراسات السابقة بوضوح كافٍ.

تمهيد

يُعَد هذا البحث، وما سبقه من دراسات قام بها الباحث، جزءًا من خطة أكبر يأمُل الباحث أن يستطيع، مع غيره من الباحثين، إنجازها فيما يستقبِل من أبحاث. قد تبدو هذه الخطة عالية الطموح بالنسبة لباحث ما زال على أول الطريق، ولكن أي إنجاز إنما يبدأ بالحلم. والحلم الذي يسعى الباحث لتحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسِّر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء. والآفاق التي يمكن أن يفتحها لنا هذا المنظور ثرية ومتنوعة، ويمكن أن تضيء لنا كثيرًا من الجوانب التي ما تزال مجهولة في التراث. بل لا أكون مبالغًا إذا قلت إنها يمكن أن تُصحِّح لنا كثيرًا من الأفكار الشائعة والمستقرة في تراثنا الديني على وجه الخصوص.

من هذه الأفكار الشائعة المستقرة التي يمكن أن نعيد طرحها فكرةُ التفرقة بين التفسير والتأويل، وهي تفرقة تُعْلي من شأن التفسير، وتغُضُّ من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسِّر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصرَ نزوله. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه؛ إذ النص عندهم صالح لكل زمانٍ ومكان؛ لأنه يحتوي كل الحقائق، ويُعَد جماعًا للمعرفة التامة. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تمامًا مع القول بضرورة اعتماد المفسِّر على المأثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص.

ولكي يحلَّ أصحاب هذا التصور مثل هذا التعارض المنطقي، ذهبوا إلى أن المعرفة الدينية لا تتطور، وأن جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا المعرفة الكاملة التامة فيما يتصل بالوحي ومعناه، وأن التمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزَّلل والانحراف. وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينية عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة، وإلى إنكار تطور المعرفة الإنسانية من جهة أخرى.[1]

وواقع الأمر أن الاعتماد على تفسير السلف من الصحابة والتابعين لا يخلو عند أصحاب هذا التصور من موقف اختياري يعتمد على الترجيح بين الآراء. هذا الاختيار القائم على الترجيح يعكس بدوره موقفًا تأويليًّا نابعًا من موقف المفسِّر وهموم عصره وإطاره الفكري والثقافي، وكلها أمور لا يمكن لأي مفسِّر أن يتجنبها مهما ادَّعى الموضوعية والانعزال عن الواقع والحياة مرةً أخرى في الماضي. هذا إلى جانب أن استبدال لفظة بلفظة للشرح والتوضيح، أو التعبير عن المعنى بعبارات أخرى، يتضمن بالضرورة فهمًا خاصًّا يرتبط بتطور دلالة اللغة من عصر إلى عصر، كما يرتبط بالإطار المعرفي الذي تعكسه اللغة في تطورها التاريخي. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الألفاظ التي يُظنُّ أنها مترادفة تعكس فروقًا دقيقة في دلالتها، أدركنا أن أي شرح لا بد أن يتضمن نوعًا من التأويل.

ولا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم — خاصةً ابن عباس الذي نُظِر إليه على أنه ترجمان القرآن — لا يتجاوز إطار التأويل، فقد كان لابن عباس موقف من الخوارج ومن تأويلهم، وهو موقف انعكس في الروايات المأثورة عنه في كتب التفسير والتي يرُدُّ فيها على تأويلاتهم، بل يؤول بعض آيات القرآن التي تهاجم المؤوِّلة على أساس أن المقصود بها الخوارج.[2] ومما يؤكد ما نذهب إليه أن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة؛ فالطبري — مثلًا — يسمي تفسيره «جامع البيان عن تأويل

---

[1] يُعَد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من أكبر ممثلي هذا الاتجاه. انظر عن ابن تيمية: صبري المتولي، منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم ٦٣–٦٩، وانظر ابن القيم: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطِّلة صفحات ٥، ٦، ١٣، ١٧، ٢١، ٦٠–٦١، ٨٣، ٨٥ من الجزء الأول على سبيل المثال لا الحصر.

وانظر من الباحثين المحدثين الذين يتبنون هذا الموقف:

محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ١ / ٢٨٤–٢٨٥. وسنتعرض فيما يلي لموقف الباحثين في إطار هذه النظرة من تأويل ابن عربي للقرآن.

[2] انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٦ / ١٩٨، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١ / ١٤٢.

آي القرآن»، وابن عباس يرى أنه يعلم تأويل القرآن، وتؤكد الروايات أن الرسول ﷺ دعا لابن عباس فقال: «اللهم فقِّهه في الدين وعلِّمه التأويل.»[٣]

ولعلَّ في ذلك كله ما يسمح لنا أن نتجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير والتأويل، ونعود إلى الأصل؛ وهو التوحيد بينهما على أساس من الإيمان بأن المفسِّر — في علاقته بالنص — لا يستطيع تجاهل البُعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص، ولا يستطيع من ثَم أن يحلَّ نفسه في الماضي وصولًا إلى موضوعية مطلقة في فهم النص. وليس معنى ذلك أن ذاتية المفسِّر تُلغي الوجود الموضوعي للنص وتُخضِعه إخضاعًا كاملًا لينطق بما تشاء، فمثل هذا التصور يُعَد — من جانبنا — ترجيحًا للذاتية على الموضوعية، وإلغاءً للوجود التاريخي للنص لحساب المفسِّر، وهو ما تأباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسِّر والنص.[٤]

وإذا تجاوزنا إطار التراث التفسيري المباشر إلى الفكر الإسلامي عامةً، والفلسفة خاصة، أمكن لدراسة قضية التأويل — من خلال المنظور الذي نطرحه — أن تصحح لنا كثيرًا من أوجه القصور في فهمنا للفلسفة الإسلامية. فقد نُظِر إلى هذه الفلسفة غالبًا — خاصةً عند المستشرقين — باعتبارها أثرًا من آثار الأفكار الأجنبية الواردة من كل بقاع الأرض. وصار دَرْس الفلسفة الإسلامية لا يعني سوى البحث عن أصول هذه الأفكار هنا وهناك، والمقارنةِ بينها وبين أصولها، وبيان مدى الخطأ والصواب الذي وقع فيه هذا الفيلسوف أو ذاك، في فهم أفكار أرسطو أو أفلاطون أو غيرهما من فلاسفة اليونان.[٥]

---

[٣] انظر في معنى التفسير والتأويل: السيوطي، الإتقان ٢ / ١٧٣.

[٤] عرضنا لهذه المعضلة بالتفصيل من زاوية معضلة التأويل في الفكر الفلسفي المعاصر؛ انظر: مقال الباحث، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، العدد الثالث، ١٩٨١م.

[٥] انظر أمثلة على هذا المسلك:

دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٥–٣٥، بينيس؛مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ٩١–١٢٢؛ وكذلك بحث برتيزل في نفس الكتاب ١٣١–١٤٧، أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ ٩–٥٢، ٩٣–١٠٨، نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه ١٢–٨٨، The Mystics of Islam, pp. 8–27.

وانظر أيضًا الأبحاث التي ترجمها ونشرها عبد الرحمن بدوي في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية».

وانظر: جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ١٨–٢٠، ١٣٦–١٣٨، ١٩٥.

وإذا كان من الممكن تفسير نظرة المستشرقين للفلسفة الإسلامية من خلال منظور تأويلي معرفي؛ على أساس أنهم ينطلقون في فهمهم للتراث الإسلامي من إطار تراثهم المعروف إلى تراثنا المجهول بالنسبة لهم، فإن تفسير موقف الباحثين العرب والمسلمين يحتاج لمزيد من الكشف والإيضاح. والواقع أن كثيرًا من هؤلاء الباحثين قد خضعوا، بدرجات متفاوتة، للمنظور الذي انطلق منه المستشرقون، وإن اختلفت النتائج التي توصَّلوا إليها من خلال هذا المنظور طبقًا لاتجاهاتهم الفكرية الخاصة.

ذهب بعضهم إلى إنكار وجود ما يسمى بالفلسفة الإسلامية على أساس أن الرُّوح الإسلامية بطبيعتها ليست روحًا فلسفية؛ لأنها تنكر الذاتية التي هي أصل قيام المذاهب الفلسفية. وبناءً على هذا التصور فإن المسلمين لم يفهموا الفلسفة اليونانية، ولم يكونوا قادرين على إيجاد فلسفة حقيقية. وعلينا البحث عن هذه الروح الإسلامية في القرآن الذي صدرت عنه الفرق الإسلامية المختلفة، والتي يبخل عليها الباحث باسم الفلسفة.[٦] ولا تحتاج مثل هذه النظرة إلى التعليق؛ لأنها تستدعي إلى أذهاننا مباشرةً الدعوى القديمةَ التي تَزعَّمها أرنست رينان عن خرافة السامية والآرية. كما أنها نظرة تعتمد على مقياس الفلسفة اليونانية التي لم يتصور هذا الباحث فلسفة إلا على غِرارها.

وتخفُّ حدة هذه النظرة نسبيًّا عند باحث آخر اتخذ العقل مقياسًا لتحديد ما هو فلسفي، وفصلِه عمَّا يُستبعد من مجال الفلسفة. وبناءً على ذلك استبعد علم الكلام والتصوف كله من مجال الفلسفة. استبعد علم الكلام لأن شُغْلَه الشاغل — فيما يرى الباحث — كان التوفيق بين العقل والنقل، وهذه القضية قضية تاريخية لها ما لها وعليها ما عليها، ولا يفيدنا إثارتها في العصر الحديث. أما التصوف فهو يعتمد على التجربة والذوق والحَدْس، ولا يعتمد على العقل الذي هو أصل التفكير الفلسفي.[٧] والذي يهمنا من إيراد هذا الرأي هو تجاهله لمعضلة التوفيق بين العقل والنقل في الفلسفة العقلية، وقَصْرُها على علم الكلام من ناحية، ورغبته في استبعاد هذه القضية من مجال الدرس المعاصر على أساس تاريخيتها من ناحية أخرى.

وانظر — أخيرًا — مناقشة مصطفى عبد الرازق لهذه الآراء: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٤–٣٠، ١٢٤–١٣٠.

[٦] انظر: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، المقدمة ز، ح–ط.

[٧] انظر: محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ١٥، ١٧، ٣٦، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ١٥، ١٧، ٢٠–٢٧.

والنظرة الثالثة هي التي ترى البحث عن الفلسفة الإسلامية الحقيقة بهذا الاسم في علوم الفكر التي نشأت نشأةً إسلامية خالصة دون تأثر بأفكار أجنبية. وسنجد الفلسفة الإسلامية الحقيقية في علم الكلام وعلم أصول الفقه خاصة؛ هذين العلمين اللذين وإن تأثرَا في مرحلة متأخرة بالعلوم الأجنبية، نشآ نشأةً إسلامية خالصة.[٨] وتعتمد مثل هذه النظرية على رؤية تاريخية تفصل في التراث الإسلامي بين عصر النقاء وعصر الامتزاج والتأثر، هذا إلى جانب أنها تعزل حركة الفكر عن حركة الواقع الشاملة التي تنتظم ما هو اجتماعي سياسي وما هو ديني فكري في سياق واحد.

وقد حاولت كثير من الدراسات أن تجمع في تفسير نشأة الفكر الإسلامي بين الوحي والفكر الأجنبي، وواقع الظروف السياسية والاجتماعية التي نشأ فيها هذا الفكر،[٩] ولكن بعض هذه الدراسات نظرت للعلاقة بين الوحي والتراث الأجنبي من خلال منظور ديني انتهى بهم إلى إدانة تأويلات المتصوفة؛ على أساس أنها «ليس لها في القرآن نسب سوى التأويل المتعسِّف المفتعَل من جانب فلاسفة الصوفية. وهم في الواقع لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقًا من القرآن أو السُّنة، بل جاءوا بالنظريات وحاولوا التوفيق بينها وبين الآيات، وادعوا في الوقت ذاته أنهم متمسكون بروح الدين أو القرآن؛ في تناقض واضح.»[١٠]

ومثل هذه النظرة للعلاقة بين الفكر والنص الديني تتبنى — دون وعي — فهمًا خاصًّا للنص، تحكم من خلاله على معضلة التأويل عند الفلاسفة والمتصوفة. والمنظور الذي نقترحه هنا هو النظر إلى الفلسفة الإسلامية في جوانبها المتعددة، من خلال علاقة جدلية بين عناصر ثلاثة؛ هي العناصر المكوِّنة لمضمون هذه الفلسفة ومنهجها. العنصر الأول هو الواقع التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الفلسفة وتطورت. والعنصر الثاني هو دور النص الديني بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والأحاديث النبوية. ونعني بالنص هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة، لا مجرد ما هو مكتوب بين دفَّتَي المصحف

---

[٨] انظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٩٨–١٠١.

[٩] انظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ٧٥–٤٨، إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٦٤، عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام ١–٧٦، قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام ٩٠–٩٢.

[١٠] عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية ٧٤، وانظر أيضًا: إبراهيم إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ١ / ٦٢–٦٥.

وفي مجموعات الأحاديث. أما العنصر الثالث فهو التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين، بكل ما تعنيه كلمة التراث من شمول وتنوع، دون الوقوف عند حدود الفلسفة اليونانية في عصورها المختلفة.

الأساس في هذه العناصر كلها هو العنصر الأول؛ وإن قامت العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة على التفاعل المستمر. ومما يؤكد هذه القضية أن القرآن قد نزل مستجيبًا لحاجات الواقع وحركته المتطورة، خلال فترة زادت على العشرين عامًا. ومع تغير حركة الواقع وتطوره — بعد انقطاع الوحي — تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقةً جدلية، يتغير فيها معنى النص ويتجدد بتغير معطيات الواقع، بنفس التمثل الفكري الناتج عن حركة الامتزاج الجنسي والثقافي، فتُفهَم الأفكار والفلسفات الطارئة في إطار هذه الحركة، أو لنقُلْ: تُؤوَّل هذه الأفكار والفلسفات تأويلًا خاصًّا.

من خلال هذا المنظور يتسع مفهوم التأويل في تراثنا الفكري ليتجاوز ثنائية العقل والنقل، كما يتجاوز ثنائية التفسير والتأويل كما سبقت الإشارة. ويمكن لهذا المنظور أن يصحح كثيرًا من الأفكار المستفزة عن تراثنا الفكري والفلسفي والديني، ويعيد استكشاف جوانب الأصالة التي غابت في دوامة البحث عن الأصول، والمقارنة بين الأصل والنقل والحكم بالخطأ أو الصواب. ويمكن لهذا المنظور أخيرًا أن يزيل التصدُّع القائم بين جوانب التراث في أذهاننا وفي مناهجنا؛ فلا نقيس الفكر الإسلامي على الفكر اليوناني أو غيره، ولا نقيس هذا الفكر من خلال منظور ديني مغلَق، يحكم عليه في النهاية بالخروج عن دائرة الإسلام، كما حكم عليه المقياس اليوناني بالخروج عن دائرة الفلسفة.

وتقودنا قضية التأويل — من جانب آخر — إلى دراسة مفاهيم القدماء عن اللغة بجوانبها المختلفة خاصة من الزاوية الفلسفية، والكشف عن الأسس الوجودية والمعرفية التي شكَّلت هذا المفهوم. وهذا الضرب من البحث قد ينير لنا كثيرًا من المعضلات في كتب البلاغيين واللغويين القدماء، كما أنه يمكن أن يفيد في بلورة كثير من المفاهيم النقدية والبلاغية في التراث. وفيما يرتبط بالتصوف خاصة؛ فدراسة قضية التأويل وما يرتبط بها من مفاهيم بلاغية ولغوية من شأنه أن يكشف عن مفهوم الرمز عند المتصوفة؛ سواء في كتاباتهم النثرية أو أشعارهم أو شروح هؤلاء لأشعارهم وأشعار غيرهم. وهذا من شأنه أن يفتح لنا في التراث آفاقًا ما تزال مجهولة إلى حد كبير.

ولا يقف مغزى دراسة قضية التأويل عند حدود التراث بكل ما يمثله هذا التراث من قيمة، بل يمتد هذا المغزى إلى الواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعًا، فالنص الديني بكل

ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعيِّن في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة، يشكِّل حركة هذا الواقع، كما يتشكل — تفسيريًّا — وَفق مواقف متباينة ومتعارضة من هذا الواقع. ودراسة قضية التأويل يمكن أن تكشف لنا عن كثير من أصول المواقف التفسيرية التي تطالعنا بها المطابع كلَّ يوم في شكل كتب أو مجلات دينية، وتلك التي تطالعنا بها أجهزة الإعلام في برامجها الدينية المختلفة.

إن فهم الواقع بما فيه من تباين وتعارض هو الهدف والغاية من وراء العلم. وليست دراسة التراث — من هذا المنظور التأويلي — عكوفًا على الماضي واجترارًا لأمجاده؛ فالعلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تواصل يمكن أن تكشف عنها الدراسة من خلال هذا المنظور الجدلي بين الماضي والحاضر. وإلى جانب ما يمكن أن تقدمه لنا دراسة قضية التأويل على المستوى الثقافي، فإنها يمكن أيضًا أن تكشف لنا عن أصول كثير من المعتقدات والممارسات الشعبية الدينية، وأنماط السلوك السائدة في أمتنا.

١

كان اختيار ابن عربي دون غيره من المتصوفة والفلاسفة لدراسة قضية التأويل عنده اختيارًا قائمًا على مجموعة من الأسباب؛ أولها أهمية ابن عربي نفسه ودوره في تاريخ الفكر الإسلامي؛ هذا إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من استكمال معرفة جانبَي التراث بالنسبة للباحث. ثاني هذه الأسباب أن دراسة ابن عربي نفسِه تثير، بشكل واسع، معضلةَ التأويل، كما تنعكس هذه المعضلة في التفسيرات المختلفة والمتعارضة أحيانًا، والتي طرحت لفكر ابن عربي وقيمته. أما ثالث هذه الأسباب وآخرها فهو إحساس الباحث المبكر، والذي أكدته الدراسة، أن التأويل عند ابن عربي ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص، بل هو منهج فلسفي كامل ينتظم الوجود والنص معًا. وابن عربي من ثَم يطرح لنا فلسفة في التأويل قد تساعدنا على كشف الجوانب المشابِهة في فكر غيره؛ سواء السابقون عليه أو التالون له. وفي هذا ما يحقق بعض خطوات الطموح الذي أشرنا إليه في أول هذا التمهيد.

تتبدى أهمية ابن عربي في حقيقة أنه يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه كله، وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده، والذين لم يكد ينجح واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب أو الإيجاب؛ بما في ذلك ابن تيمية ومدرسته، وهو أمر نأمُل أن نكشف عنه أو يكشف عنه غيرُنا في دراسات لاحقة. وتظهر أهمية ابن عربي بالنسبة للتراث السابق عليه في أنه بلور كثيرًا من المفاهيم والتصورات التي توجد عند سابقيه

بشكل ضمني غامض. من هذه الزاوية تكشف لنا دراسة ابن عربي كثيرًا من جوانب الغموض في أفكار المتصوفة السابقين عليه؛ خاصةً أولئك الذين لم تصل كتبهم، أو وصلت لنا منهم مجرد أقوال متناثرة غامضة؛ كالحلَّاج والتستري والنفَّري وابن مَسَرَّة. إن قراءة ابن عربي لتراث هؤلاء المتصوفة وتمثُّله له — وإن تكن قراءة تأويلية تتمثل في عناصر فكرهم وتحيلها إلى مركَّب جديد — يمكن أن تبدِّد كثيرًا من الغموض الذي يحيط بأفكار هؤلاء المتصوفة. وقد اعتمد أسين بلاسيوس على ابن عربي للكشف عن فكر مدرسة ابن مَسَرَّة في كتابه عن هذا الأخير، وليكشف في نفس الوقت عن تأثر ابن عربي بهذه المدرسة.[١١]

أما عن أثر ابن عربي في المفكرين التالين له فهو أكثر وضوحًا وبروزًا، ولقد بدأ هذا التأثير يتشكَّل ... خلال زيارة ابن عربي لقونية عام ٦٠٧هـ/ ١٢١٠م؛ وذلك حينما اتخذ صدر الدين القونوي تلميذًا له. ومن خلال هذا الأخير وعلاقته ببعض المتصوفين العظام من الفرس، وصلت تعاليم ابن عربي إلى الشرق. ويكفي القول إن صدر الدين القونوي كان أستاذًا لقطب الدين الشيرازي الشارح المعروف لفلسفة السُّهْرَوَرْدي، وكان صديقًا حميمًا لجلال الدين الرومي مؤلف «المثنوي»؛ النصِّ العظيم الذي يلخص الحكمة الصوفية. وقد ألهمت تعاليم ابن عربي — في قرن لاحق — كاتبًا صوفيًّا عظيمًا آخر؛ هو عبد الكريم الجيلي مؤلَّفه «الإنسان الكامل». ولم يكن تأثير ابن عربي قاصرًا على الجانب النظري للتصوف فحسب، بل امتد بعمق إلى صياغة الحياة الصوفية كلها؛ فمن خلال الرومي في الشرق وأبي الحسن الشاذلي في الغرب تشكَّلت — بتعاليم ابن عربي — طريقتان من أكبر الطرق الصوفية. ومن أظهر الأدلة على أثر ابن عربي ذلك العددُ الهائل من التعليقات والشروح التي أُلِّفت على كتبه.[١٢]

ولا يقف مدى تأثير ابن عربي وحدود انتشار أفكاره عند الثقافة الإسلامية في الشرق والغرب، بل يتجاوز ذلك إلى الفلسفة المسيحية الغربية؛ كما أشار إلى ذلك أسين بلاسيوس في

---

[١١] انظر: The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers, pp. 37–39, 123–129.
وانظر أيضًا: مقدمة آربري الإنجليزية لكتابَي المواقف والمخاطبات للنفَّري ٨–١١.

[١٢] R. W. J. Austin, Sufis of Andalusis, p. 49.
وانظر أيضًا: Sayyed Hossein Nasr, Sufi Essays, pp. 97–103.
وله أيضًا: Three Muslim Sages, pp. 118–121.
وله كذلك: Ibn Arabi in the Persian Speaking World, pp. 357–363.
(ضمن الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي).

أبحاث كثيرة متنوعة، مثل تأثيره في ريمون لول وتأثيره في دانتي أليجري مؤلف الكوميديا الإلهية؛ حيث أثَّر في الأول بمفهومه عن الأسماء الإلهية وحضراتها، وأثَّر في الثاني بمفهومه عن الجنة والنار ومراتبهما المختلفة.[١٣] والحق أن دراسة قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه تستحق وحدها دراسة خاصة؛ لأنها لم تَنَلْ نفس القدر من الاهتمام الذي نالته دراسة تأثير ابن عربي في التراث الصوفي والفلسفي التالي له.[١٤] هذا عن أهمية ابن عربي باعتبار موقعه في التراث الإسلامي والتراث العالمي، فماذا عن أهميته بالنسبة لما تثيره الدراسات التي كتبت عنه من قضايا ترتبط بقضية التأويل؟

٢

لم يختلف الباحثون — قديمًا وحديثًا — حول شيء قدْرَ اختلافهم حول ابن عربي. اختلف القدماء حوله وتأرجحوا بين طرفَي النقيض؛ فبعضهم اعتبره قِديسًا عارفًا وليًّا، يتناسب دوره مع اسمه، فهو محيي الدين حقًّا. والبعض الآخر اعتبره كافرًا ملحدًا زنديقًا «مميتًا للدين».[١٥] وقد تحيَّر فيه ابن تيمية؛ فتارةً ينسُبه إلى وَحدة الوجود ويضعه إلى جانب ابن سبعين، وأحيانًا أخرى يعترف بأن ابن عربي يفصل بين الحق والخلق والله والعالم.

أمَّا الدارسون المحدَثون — سواء كانوا من المستشرقين أو من الباحثين العرب والمسلمين — فلم يكادوا يتجاوزون هذا الإطار دون تلك النبرة الحادة التي تُسارع إلى التكفير أو التقديس. وقد كان من الطبيعي أن يفهم المستشرقون ابن عربي في إطار وحدة

---

[١٣] انظر: الفلسفة الصوفية لابن مَسَرَّة ومدرسته ١٧٠–١٨٣.

وانظر أيضًا: Islam and the Divine comedy, pp. 92–96.

[١٤] انظر على سبيل المثال لا الحصر عن تأثير ابن عربي في الفكر الشيعي التالي له:

Toshihiko Izutsu, The concept and Reality of Existence, pp. 2, 30, 62–64, 113.

وانظر أيضًا: دراسات سيد حسين نصر المُشار إليها قبل ذلك.

وانظر عن تأثير ابن عربي في عبد الكريم الجيلي: أبو العلا عفيفي: محيي الدين بن عربي في دراساتي (ضمن الكتاب التذكاري) ص٢٦–٣١. وانظر أيضًا:

Nicholson; Studies in Islamic Mysticism, pp. 72–142.

وانظر عن تأثير ابن عربي في الطرق الصوفية: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: الطريقة الأكبرية (ضمن الكتاب التذكاري).

[١٥] انظر على سبيل المثال: برهان الدين البقاعي، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ١٩–٧٠.

الوجود؛ تسليمًا بما قاله عنه كلٌّ من محبيه وأعدائه على السواء. ولكنهم فهموا وحدة الوجود عند ابن عربي في إطار وحدة الوجود في الفلسفة الغربية، ومن خلال المصطلح Pantheism؛ وذلك على أساس من انطلاقهم — الذي أشرنا إليه — من المعروف إلى المجهول، في حركة معرفية تأويلية. هذا التصور لوحدة الوجود عند ابن عربي يتبنَّاه كل من نيكلسون وأسين بلاثيوس،[١٦] وحين لم تستجب نصوص ابن عربي كلُّها لمثل هذا التصور لم يجد أسين بلاسيوس تفسيرًا لذلك سوى أنها تحفظات «يمليها الحذر والحيطة؛ من أجل تخفيف هذه القسمات الحادة لهذه النظرية.»

والواقع أن وحدة الوجود عند ابن عربي يجب أن تُفهَم فهمًا خاصًّا يتباعد بها عن أي تصور مسبق لوحدة الوجود في الفلسفة الغربية الحديثة أو المعاصرة أو الوسيطة أو القديمة؛ وذلك لأن ابن عربي ينطلق من ثنائية حادة واضحة يقيمها بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. ورغم تنبُّه هنري كوربان لهذه التفرقة، فإنه لم يتوقف عن استخدام المصطلحات الغربية لفهم ابن عربي، مع أنه ينبِّه إلى خطورة مثل هذا المسلك. والحق أن دراسة هنري كوربان هي في تقدير الباحث أقرب الدراسات التي قدَّمها المستشرقون إلمامًا بالجوانب المختلفة لفكر ابن عربي؛ فهي تجمع بين وحدة الوجود عند ابن عربي وبين الثنائية الواضحة في فكره كذلك؛ وذلك من خلال انطلاقها الأساسي لدراسة الخيال الخلَّاق، كما سنتعرض لها بعد ذلك. وفي مقابل وحدة الوجود يؤمن آربري أن فكر ابن عربي فكر توحيدي Monistic لا فكرُ وَحدة وجود.[١٧]

وقد انعكس هذا الخلاف بين المستشرقين حول ابن عربي في وجهات نظر الباحثين العرب. ويُعَد أبو العلا عفيفي رائد الباحثين في ابن عربي، لا في رسالته للدكتوراه التي أعدَّها تحت إشراف نيكلسون فحسب، بل في أبحاثه العديدة التي توجهت في معظمها على جوانب من فكر ابن عربي. وقد ذهب أبو العلا عفيفي إلى أن ابن عربي من فلاسفة وحدة الوجود؛ رغم تنبهه للتفرقة الأساسية في فكر ابن عربي بين الذات الإلهية والعالم. وقد فهم أبو العلا عفيفي وحدة الوجود عند ابن عربي في ضوء المفهوم الغربي Pantheism؛ متابِعًا في ذلك أستاذه نيكلسون. وحين لم يستجب فكر ابن عربي لمثل هذا التصور عن وحدة

---

[١٦] انظر لنيكلسون: A Literary History of the Arab, pp. 401–402.

وأسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه ٢٥١–٢٥٢.

[١٧] انظر: An Account of the Mystics of Islam, p. 101.

الوجود، اتُّهم بالتناقض وقصورِ أدواته الفلسفية والمشاعرية. واتُّهم في أحسن الأحوال بالغموض والقصد إلى المداراة؛ رغبةً في أن يضفي على فكره طابَعًا سُنِّيًّا إسلاميًّا.[١٨]

وقد تابع أبا العلا عفيفي في رؤيته لابن عربي كثيرٌ من الباحثين؛ على رأسهم إبراهيم بيومي مدكور ومحمود قاسم؛ اللذان قارنا في دراستيهما بين ابن عربي واسبينوزا وابن عربي وليبنتز.[١٩] واكتفى كل من عبد القادر محمود وتوفيق الطويل بالتسليم بوحدة الوجود دون أي محاولة لبلورة مفهومهما لوحدة الوجود عند ابن عربي.[٢٠]

وفي مقابل هذا الفريق الذي تابع أبا العلا عفيفي ونيكلسون، نجد فريقًا آخر لا يرى في فكر ابن عربي أيَّ أثرٍ لوحدة الوجود، بل يرى فكره قائمًا على الثنائية بين الله والعالم واللهِ والإنسان. وقد انطلق هذا الفريق الأخير من موقف دفاعي حسن النية، يستهدف تبرئة ابن عربي من تهمة وحدة الوجود، وإدخالَه في حظيرة الإسلام التي حاول بعض الدارسين المحدَثين إخراجه منها. ولا نريد الآن مناقشة مغزى هذا الموقف الدفاعي بالنسبة لمعضلة التأويل، وكل ما نريد التأكيدَ عليه في هذا العرض العاجل؛ هو أننا لا نَعدَم في الدراسات الحديثة عن ابن عربي أصداءً واضحة للنبرة القديمة المتعصبة لابن عربي أو ضده، وللتصوف عامةً أو ضده؛ فقد ذهب عباس العزاوي مثلًا إلى حدِّ اتهام ابن عربي بالقصد إلى التخريب العقائدي في أقطار الدولة الإسلامية؛ عن طريق نشر أفكاره الباطنية في الحلول ووحدة الوجود.[٢١] وذهب باحث آخر إلى إخراج التصوف عامةً وابن عربي بصفة خاصة من حظيرة الإسلام؛ وذلك بناءً على موقف سُني متعصب؛ لانتماء هذا الباحث إلى جماعة أنصار السُّنة المحمدية.[٢٢]

---

[١٨] انظر: The Mystical Philosophy of Muhid-Din Ibnul' Arabi, pp. 3, 7, 17, 21, 33, 45, 55, 57, 105, 113, 118, 122-123, 140, 153, 157, 160, 163, 169.

وانظر أيضًا: ابن عربي في دراساتي ٨، ١٤.

[١٩] انظر دراسة مدكور، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا (ضمن الكتاب التذكاري ٣٦٧ وما بعدها). وانظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز.

[٢٠] انظر: عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام ٤٨٧–٥٢١؛ وتوفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري ١٥٦.

[٢١] انظر: محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية، ضمن الكتاب التذكاري ١٣١ وما بعدها.

[٢٢] انظر: عبد الرحمن الوكيل، مقدمة كتاب البقاعي ١–١٦. وقد بلغ من احتفاء المحقق بالكتاب أن صدَّره بعنوان من عنده فوق عنوان المؤلف هو «مصرع التصوُّف».

في مقابلة هذه النبرة الهجومية الحادة، نجد نبرة دفاعية تبريئية عند محمد غلاب، الذي ذهب — مستشهدًا بالشعراني — إلى أن النصوص التي تدل على وحدة الوجود عند ابن عربي قد دُسَّت عليه من الحاقدين والمتعصبين المعاصرين لابن عربي أو التالين له، مدفوعين لذلك بضيق الأفق أو الاتجاهات السياسية المغرضة.[٢٣] ويحاول جمال المرزوقي أن يقف من ابن عربي موقفًا معتدلًا كما يقول، فيأخذ من أقواله ما يتمشى مع الشَّرع على ما هو عليه، ويؤوِّل ما يمكن تأويلُه من أقوال ابن عربي تأويلًا حسنًا إنْ كان إلى ذلك سبيل، «وإلا فإنكاره أَولى إن كان مخالفًا للشرع مخالفةً صريحة لا تقبل شكًّا ولا جدالًا.»[٢٤]

وبين وحدة الوجود والثنائية يتردد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني؛ فهو في مكان يسلِّم بوحدة الوجود عند ابن عربي، وفي مكان آخر يفرِّق بين الوحدة المطلقة التي ذهب إليها ابن سبعين والتي تنفي أيَّ اثنينية، وبين وحدة الوجود عند ابن عربي والتي تفسح في مذهبه «مكانًا للقول بوجود الممكنات.»[٢٥]

ولعل في كل ما عرضناه من خلاف الباحثين حول حقيقة ابن عربي وحقيقة فلسفته ما يؤكد قضيتنا الرئيسية، ونظرتَنا إلى معضلة التأويل، وتصورنا لخطرها، لا في الفكر الديني القديم فحسب، بل في ثقافتنا المعاصرة بشكل خاص، وفي معضلة المعرفة بوجه عام. فقد هاجم ابنَ عربي المهاجمون على أساس موقف ديني خاص لا يخلو، كما سبقت الإشارة، من موقف تأويلي يفهم الدين فهمًا خاصًّا. من خلال هذا الموقف اعتُبر ابن عربي خارجًا عن إطار الدين، ودخيلًا على الإسلام، ومخرِّبًا لعقائده. وهذه نظرة لا يكاد باحث يتجاوزها، وإن لم تتسم دائمًا بمثل هذا التعصب. نجد ذلك مثلًا عند أبي العلا عفيفي الذي يشير في مواطن كثيرة إلى فشل ابن عربي في التوفيق بين مذهبه والإسلام، كما سنشير من بعد.[٢٦]

وأما المدافعون عن ابن عربي فلا يتجاوزون إطار هذه النظرية أيضًا؛ من حيث رغبتهم في إضفاء طابَع سُني على فكره بإنكار وحدة الوجود وتأكيد الثنائية. وهكذا

[٢٣] انظر: المعرفة عند محيي الدين بن عربي، ضمن الكتاب التذكاري ٢٠٢–٢٠٣.

[٢٤] الوجود والعدم في فلسفة ابن عربي الصوفية ٩.

[٢٥] ابن سبعين وفلسفة الصوفية ٢١٦، وانظر أيضًا: الطريقة الأكبرية ٢٩٥، ٣١٦.

[٢٦] انظر: الفلسفة الصوفية لابن عربي ٤٠، ٤٢، ٤٥، ٥٥–٥٦، ٥٧.

يتوحد موقف الباحثين، ويتغير نظرتهم لابن عربي، وتظل المشكلة معلَّقة؛ لأن السؤال الأساسي نفسه خاطئ؛ سواء أُعلن السؤال أو ظلَّ مستترًا في عقل الباحث. والسؤال الذي نصِفه بالخطأ هنا هو السؤال عن حقيقة معتقد ابن عربي، ومدى توافقه أو تعارضه مع الإسلام. والإسلام الذي ينطلق منه الباحث — أي باحث — لمحاكمة ابن عربي أو تبرئته أو لمجرد تقييمه وتقييم فكره؛ يتضمن بالضرورة موقفًا تأويليًّا حتى مع استناده في هذا الموقف للتراث؛ فالاستناد إلى التراث — كما أشرنا — يعتمد على الاختيار والترجيح بناءً على موقف تأويلي.

ونجد تجلِّيًا آخر لهذا الخلاف حول فكر ابن عربي في خلاف الدارسين حول تأويل ابن عربي للنص القرآني، وهو خلاف يتراوح بين الحماسة التي نجدها عند محمود قاسم[٢٧] والإنكارِ الذي نجده عند محمد حسين الذهبي.[٢٨] وقد توقف أبو العلا عفيفي في أماكن كثيرة من كتبه عند منهج التأويل، تأويل القرآن، عند ابن عربي. وتحليله لمنهج ابن عربي في تأويل القرآن يقوم على تصور ثنائي للعلاقة بين الفكر والنص، فهو يلاحظ مثلًا أن ابن عربي في تأويله لآيات القرآن الخاصة بالتشريع يراعي المستويَين الظاهر والباطن في المعنى، «فيشرح المسألة الفقهية وحكمها الشرعي كما يفعل أهل الظاهر، ثم يعقِّب عليها بما يسميه «الإشارة»، ويبيِّن أثرها في القلب.» ويخلُص من هذه الملاحظة الصحيحة إلى أن ابن عربي «لم يكن ظاهري المذهب في العبادات كما يُقال، بل كان ظاهري المذهب في العبادات مع الظاهريين، باطني المذهب مع الباطنيين، وكان إلى الباطنيين أقرب؛ لأنه كان فقيهًا وصوفيًّا، وكان أدنى في فهمه للدين إلى الصوفية منه إلى الفقهاء الظاهريين.»[٢٩]

ومثل هذا الحكم على باطنية ابن عربي في العبادات، وتظاهره بالظاهرية مع الظاهريين؛ حكم أخلاقي، فكيف يمكن أن تُفهم العبادات فهمًا باطنيًّا لا يُسَلِّم بظواهرها، وهي القيام بالعبادات نفسها من صلاة وزكاة وصوم وحج؟ وحين ينتقل أبو العلا عفيفي إلى تأويل ابن عربي لآيات الاعتقاد يرى أنه «اتخذ من هذه النصوص سياجًا لأفكاره، وإطارًا ينسُج فيه خيوط مذهبه، وأخضعها لمنهج خاص من التأويل، مستساغ أحيانًا،

[٢٧] انظر: مقال تفسير مجهول ومثير للقرآن، للمتصوف الكبير محيي الدين بن عربي، مجلة الهلال، ديسمبر ١٩٧٠م، ٧٩–٨٩.

[٢٨] انظر: التفسير والمفسِّرون ٣ / ٧٣–٨١، انظر أيضًا: ابن عربي وتفسير القرآن ٣٩–٤١.

[٢٩] ابن عربي في دراساتي ١٠–١١.

وغير مستساغ أحيانًا أخرى؛ واستخلص منها كل ما أراد استخلاصه من المعاني التي ينطوي عليها مذهبه في وحدة الوجود.»[٣٠]

وهكذا يرى أبو العلا عفيفي تأويل ابن عربي للقرآن من خلال منظور لا يرى للقرآن أيَّ تأثير في فكر الرجل، بل يرى لفكر ابن عربي سيطرةً على النص وإخضاعًا له، كما لو كان ابن عربي يتعامل مع نص لا ينتمي إليه تاريخيًّا أو حضاريًّا. وحين يرى أبو العلا عفيفي أن ابن عربي يهاجم التأويل والمؤوِّلة، يفسِّر أبو العلا عفيفي ذلك على أساس أن ابن عربي يتظاهر بذلك، ولكنه في الواقع قد تعامل مع النص بطريقة أسوأ من التأويل؛ لأنه يفسِّره بطريقة تناسب مذهب الوحدة الوجودية، ولو كان ذلك على حساب لغة القرآن وتركيبه النحوي، «فأحيانًا يتحول القرآن إلى أن يكون أفلاطونية حديثة، وأحيانًا يتحول إلى نوع آخر من الفلسفة، ومن المستحيل أن يكون هو القرآن الذي نفهمه.»[٣١]

وليس أكثر من هذا النص دلالةً على المعيار الديني الذي يحاكم أبو العلا عفيفي تأويلات ابن عربي على أساسه. إن ابن عربي — كما سنرى — لا يرفض المستوى الظاهر في معنى النص، بل يسلِّم به لا على مستوى آيات التشريع والعبادات فقط، بل على مستوى آيات الاعتقاد أيضًا. إن المستوى الظاهر هو الأساس الضروري الذي ينبني عليه المعنى الباطن، ولا وجود لهذا المعنى الباطن إلا من خلال هذا الظاهر الذي يبرزه في إطار اللغة كما يفهمها عامة البشر. وقد نزل الوحي الإلهي للبشر كلهم ليفهموا ظاهره أولًا، ثم ينفُذ من استطاع منهم إلى باطنه. إن تماثل مستويات النص القرآني مع مستويات الوجود — كما سنحلله بالتفصيل بعد ذلك — ينفي إهمال المستوى الظاهر، فلو ارتفع الوجود الظاهر لم يكن ثَم وسيلة للوصول إلى الباطن.

وحين يربط ابن عربي بين آيات القرآن ويفهم بعضها في سياق البعض الآخر، يسمي أبو العلا عفيفي هذا خَلْطًا.[٣٢] والحق أن هذا الخلط في كتب ابن عربي كثير حتى لَيصعُب على الباحث التمييزُ بين النصوص القرآنية وكلام ابن عربي. وهذا الخلط إن دل على شيء فإنما يدل على حضور النص حضورًا دائمًا في وعي ابن عربي وفلسفته. إن النظر إلى معضلة التأويل من خلال ثنائية تَفْصِل بين الفكر والنص هو المسئول عن هذه الأحكام

[٣٠] ابن عربي في دراساتي ١١–١٢.

[٣١] انظر: الفلسفة الصوفية لابن عربي ١٩٢، وانظر أيضًا: ابن عربي في دراساتي ١٣.

[٣٢] انظر: مقدمة فصوص الحِكم ١٩–٢٠.

التقييمية المتسرعة؛ هذا إلى جانب النظر إلى فكر ابن عربي من خلال منظور وحدة الوجود التي فُهمت في ضوء هذا المفهوم في الفلسفة الغربية.

لا يكاد مسلك أبو العلا عفيفي ونظرته إلى تأويل ابن عربي تختلف في جوهرها عن نظرة جولد تسيهر، في الفصل الذي خصصه للتفسير في ضوء التصوف الإسلامي، في كتابه عن مذاهب التفسير. والفارق بين جولد تسيهر وعفيفي أن جولد تسيهر لا يتبنَّى موقفًا تأويليًّا دينيًّا واضحًا — ربما بحكم أنه ليس مسلمًا — وبين مناهج التأويل عند فلاسفة الأفلاطونية المحدثة خاصة فيلون وأريجن[٣٣] وفهم ذاك في ضوء هذا. وهذا الربط يتسق عمومًا مع منهج المستشرقين ويؤكد موقفهم التأويلي الذي أشرنا إليه.

ولأن جولد تسيهر لا يملك موقفًا تأويليًّا دينيًّا إسلاميًّا، فقد استطاع أن يرى جانبَي العلاقة بين الفكر والنص، فأشار إلى صعوبة أن يجد المتصوفة سندًا لأفكارهم في القرآن،[٣٤] ولكنه عاد فأشار إلى بعض الآيات القرآنية التي استخدمها المتصوفة وساعدتهم على صياغة تصوراتهم عن الوجود، وعلاقة الله بالعالم؛ خاصةً الآية ٣٥ من سورة النور.[٣٥]

وقد أشار جولد تسيهر — فيما يرتبط بتأويل ابن عربي — إلى إصراره على الجمع بين الظاهر والباطن،[٣٦] كما أشار إلى وقوفه عند المستوى الظاهر في الآيات التي تتسق في ظاهرها مع تصوراته الصوفية، «فإذا جرى الحديث مثلًا في الآية ١٦٩ من سورة آل عمران عن الشهداء: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾، لم يبحث ابن عربي في ذلك عن معنًى متأوَّل أو مجازي، بل هو يتطلب الفهم الظاهر لحياة الشهداء «كحياة زيد وعمرو» بين أظهُرنا. ولا يُقال في الشهداء أموات لنهي الله عن ذلك؛ لأن الله أخذ بأبصار الخلق عن إدراك حياتهم، كما أخذ بأبصارهم عن إدراك الملائكة والجن، مع معرفتنا أنهم معنا حضور.»[٣٧]

والحق أن دراسة جولد تسيهر عن تأويل ابن عربي تُعد في تقدير الباحث أنضجَ دراسة قُدمت عن هذا الموضوع، رغم كل ما يمكن أن يقال عليها من مآخذ؛ فقد استطاع

---

[٣٣] انظر: مذاهب التفسير الإسلامي ٢٠٤، ٢٣٦، ٢٥٥.

[٣٤] مذاهب التفسير الإسلامي ٢٠١.

[٣٥] مذاهب التفسير الإسلامي ٢٠٤–٢٠٦.

[٣٦] مذاهب التفسير الإسلامي ٢٥٧–٢٥٩.

[٣٧] مذاهب التفسير الإسلامي ٢٦٠.

جولد تسيهر أن يعطي أمثلة تطبيقية تغطي تقريبًا كلَّ وسائل التأويل عند ابن عربي؛ بدءًا من مستوى التأويل المعتمِد على أصوات الحروف؛ خاصةً حروف ضمير «هو» الذي يدل على الهوية الذاتية عند ابن عربي، وانتهاءً إلى التأويل النحوي الذي يعتمد على قراءة خاصة لا تتفق مع القراءات المشهورة.[٣٨] وقد غطَّت دراسته — من جانب آخر — كثيرًا من موضوعات التأويل عند ابن عربي؛ كتأويل الشريعة وقصص الأنبياء، وإيجاد الصوفية سندًا من القرآن لأحوالهم ومقاماتهم الصوفية. ويجب الإشارة أخيرًا إلى أن جولد تسيهر قد قدَّم عرضًا لأهم مصطلحات التأويل التي استخدمها ابن عربي خاصة والمتصوفة عامةً؛ كالإشارة والاعتبار والتطبيق والرمز، ووضَّح الفروق بين هذه المصطلحات ومجالي استخدامها.[٣٩]

أما الجوانب السلبية فترتد في جانب منها إلى موقف جولد تسيهر التأويلي باعتباره مستشرقًا. وهو موقف جعله ينظر لعلاقة الفكر بالنص باعتبارها علاقة استخدام من جانب المتصوفة، رغم تنبُّهه الذي أشرنا إليه لجانبي العلاقة، لكنه لم ينظر إلى هذين الجانبين في تفاعلهما المتبادل، واكتفى بوصف كيفية استخدام المتصوفة للنص لإعطاء أفكارهم مشروعيةً دينية. وقد نظر إلى هذا الاستخدام — من جانب آخر — في ضوء موقف المفسرين المسيحيين من كتابهم المقدس، وقاس ذاك على هذا.

وترتد السلبية في جانب آخر منها إلى اعتماد جولد تسيهر بصفة أساسية على كتاب التفسير المنسوب لابن عربي.[٤٠] وقد أكدت الدراسات أن هذا الكتاب من تأليف القاشاني، رغم التشابهات الكثيرة بين تفسير كثير من الآيات في هذا التفسير ومثيلتها في كتب ابن عربي.[٤١] فابن عربي لم يستخدم مثلًا مصطلح التطبيق الذي أشار إليه جولد تسيهر نقلًا عن التفسير الذي اعتمد عليه.

والحق أن هذه الملاحظات لا تقلل من أهمية هذه الدراسة بأي حال من الأحوال، ويكفي أنها دراسة عرَضت لابن عربي بهذا المستوى من العمق والدقة، رغم أنها مجرد جزء من فصل في دراسة واسعة عن تاريخ التفسير الإسلامي ومناهجه. وقد كان لهذه

[٣٨] مذاهب التفسير الإسلامي ٢٨٠–٢٨٤، ٣٨٣.

[٣٩] انظر: الصفحات: ٢٤٧، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٤.

[٤٠] انظر: مذاهب التفسير الإسلامي ٢٤٦.

[٤١] انظر: محمد حسين الذهبي، ابن عربي وتفسير القرآن ٤٢ وما بعدها.

الدراسة الفصل الأول في تنبيه الباحث إلى أهمية دراسة التأويل عند ابن عربي دراسةً أكثر تفصيلًا وأكثر شمولًا.

ولعل في كل ما عرَفناه من خلاف الباحثين حول فكر ابن عربي وحول تأويله؛ ما يؤكد أهمية دراسة ابن عربي عامة، وأهمية دراسة معضلة التأويل بصفة خاصة. ورغم كل هذه الدراسات التي عرَضنا لها وحللنا مُنطلَقاتها، فما يزال ابن عربي في حاجة إلى دراسات ودراسات.

٤

وإذا كان جولد تسيهر هو الذي نبَّه الباحث لأهمية دراسة قضية التأويل عند ابن عربي، فثم دراستان قد فتحتا الباب أمام الباحث لتقديم تفسير متوازن لفكر ابن عربي؛ تفسير لا ينكر وحدة الوجود الواضحة، ولا ينكر — في نفس الوقت — الثنائية الأساسية التي ينطلق منها ابن عربي. هذا إلى جانب أنه تفسير قادر على اكتشاف العلاقة الجدلية بين الفكر والنص عند ابن عربي، وقادر من ثَم على النظر إلى التأويل باعتباره منهجًا فكريًّا، لا مجرد وسيلة لإخضاع النص.

الدراسة الأولى هي دراسة هنري كوربان عن الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، وهي دراسة كشفت بشكل واضح عن أهمية العالم الوسيط — عالم الخيال الوجودي — لا في فكر ابن عربي فحسب، بل في الفكر الإشراقي كله؛ خاصةً عند الشيعة الإسماعيلية. وقد استطاع هنري كوربان أن يربط ببراعة بين وجود هذا العالم الوسيط وأهميته للتأويل الرمزي؛ على أساس أن خيال العارف يتصل بهذا العالم — عالم الخيال والرموز — فيستمد منه قدرته على التأويل الرمزي الذي هو حجر الزاوية في فلسفة الشيعة والمتصوفة معًا.[٤٢]

أمَّا الدراسة الثانية فهي دراسة سليمان العطار التي أشارت إلى توفيقية ابن عربي كحل للصراع بين مناهج المعرفة المختلفة والمتصارعة في إطار الفكر الديني؛ خاصةً منهج الفقهاء الحسي الذي يعتمد على ظاهر النص ولا يرى وراءه شيئًا، ومنهج المتكلمين

[٤٢] انظر:

The Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabi, pp. 3–4, 12–13, 27–28, 45, 48, 52, 79, 149, 166, 189, 193, 221.

والفلاسفة العقلي الذي يؤول النص ليتفق مع أدلة العقل. وكان الحل التوفيقي الذي طرحه ابن عربي — فيما يرى الباحث — هو الاعتماد على الخيال الذي هو قوة وسيطة بين الحس والعقل.[٤٣]

ورغم أن الباحث هنا لا يتفق مع كل من هنري كوربان وسليمان العطار في موقفهما التأويلي من ابن عربي، فإن هاتين الإشارتين كانتا بمثابة ضوء كافٍ فتح السبيل أمام الباحث لكي يفسِّر لا فكر ابن عربي فحسب، بل ليرى هذا الفكر ودلالته على الواقع الذي عاش فيه ابن عربي، ومن خلاله تشكلت نظرته للوجود والعالم. من هذا المنطلَق يختلف الباحث مع هنري كوربان الذي انطلق في فَهْم ابن عربي من تجاوزه لإطار عصره ودينه، فقال في حماسة بالغة: «إن ابن عربي واحد من هؤلاء الأفراد القلائل ذوي النزعة الروحية الذين لا ينتمون إلى عقيدة عصرهم أو إلى عصرهم، بل يُعتبرون معايير لعقيدتهم وعصرهم ... والوسيلة الوحيدة لفهم ابن عربي هي أن تصبح واحدًا من مريديه لفترة من الزمن، وأن تتوجه إليه بنفس الطريقة التي توجه هو بها إلى كثير من مشايخ التصوف.»[٤٤] ومن الطبيعي — في ظل هذه النظرة التي تفصل بين الفكر والواقع والرجل وعمره — أن يرى هنري كوربان أن كلًّا منا يرى نفسه في ابن عربي؛ وذلك لأن لابن عربي تجلياتٍ مختلفةً على قدر كل باحث.[٤٥]

وقد كانت هذه النظرة — فيما يبدو — مبررًا لسليمان العطار لكي يسمح لنفسه بقراءة ابن عربي قراءة خاصة جدًّا، رغم إشارته السالفة التي تضع مفهوم الخيال عند ابن عربي في إطار الصراع بين المناهج الدينية في عصر ابن عربي. لكن الباحث سرعان ما يتجاهل هذه الحقيقة في محاولته أن يستخرج من فكر ابن عربي نظريةً في الخلق الفني عامة، والإبداع الأدبي خاصةً، فيلجأ عن عمد ووعي إلى استبدال كلمة فنان بكلمة صوفي عند ابن عربي، واستبدال كلمة الفن بالكشف الصوفي عنده.[٤٦]

وعلى أساس من إشارة هنري كوربان لأهمية العالم الوسيط، وإشارة سليمان العطار لأهمية الخيال معرفيًّا عند ابن عربي في ضوء صراع المناهج في عصره، انطلق الباحث — رغم الخلاف الذي أشرنا إليه — إلى محاولة تفسير فكر ابن عربي الذي يجمع بين وحدة

[٤٣] انظر: سليمان العطار، الشعر الصوفي في الأندلس حتى نهاية القرن السابع الهجري ٢٧–٢٨.

[٤٤] الخيال الخلَّاق في تصوف ابن عربي ٥.

[٤٥] انظر: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي ٧٥–٧٦.

[٤٦] انظر: شعر التصوف في الأندلس ٤٠.

الوجود من جانب، وثنائية العلاقة بين الذات الإلهية والإنسان من جانب آخر. إن الوقوف عند أحد الجانبين في فكر ابن عربي يُغفل الجانب الآخر، ويُري ابن عربي في مستوًى واحد من مستويات فكره ولغته. وابن عربي دائم التنبيه إلى تعدد المستويات في عباراته وألفاظه، وهو لا يفتأ يحذِّر قارئه من مهاوي الوقوع في السطحية؛ نتيجةً لطبيعة اللغة العُرفية التي لا مفر أمامه من استخدامها. يقول في أول كتاب الفتوحات بعد أن يقرر عقيدته — وهي نفس عقيدة أهل السنة من الأشاعرة — ويُشهِدَنا عليها: «فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام، أهل التقليد وأهل النظر مُلخَّصة مختصرة ... ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله من أهل الطريق المحققين، أهل الكشف والوجود ... وأما التصريح بعقيدة الخلاصة، فما أفردتها على التعيين؛ لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مُبدَّدة في أبواب هذا الكتاب مستوفاةً مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف قدْرَها، ويميزها من غيرها، فإنه العِلم الحق والقول الصدق، وليس وراءها مرمًى، ويستوي فيها البصير والأعمى، تُلْحِق الأباعد بالأداني، وتَلحِم الأسافل بالأعالي.»[٤٧]

ورغم هذا التنبيه والتحذير فقد انقسم الباحثون في شأن ابن عربي — كما رأينا — إلى فريقين، تمسَّك كل فريق بمستوًى واحد من مستويات فكره، وراح يؤول المستوى الآخر في ضوء المستوى الذي فهمه. إن المعضلة، كما يطرحها ابن عربي، معضلة الوجود المعرفة، أكبر من أن تتسع لها اللغة العادية الاصطلاحية المتداولة؛ ولذلك لا بد من استخدام لغة رمزية جديدة تتغلب على هذه المعضلة، وتنفُذ من إطار سجن اللغة العادية الضيق. ولكن اللغة الجديدة لا بدَّ أن تتسم ببعض الغموض؛ «فذلك راجع إلى ما تعطيه الألفاظ من القوة في أصل وضعها، لا ما هو عليه الأمر في نفسه عند أهل الأذواق.»[٤٨]

إن وحدة الوجود التي فُهمت في إطار ليبنتز أو اسبينوزا لا يمكن أن تفسِّر لنا ابن عربي؛ فهي وحدة إما أن تُحِلَّ الله في الطبيعة، كما هو الأمر عند اسبينوزا، أو تُلغي وجود العالم لحساب الله؛ كما هو الأمر عند ليبنتز.[٤٩] وابن عربي لا يلجأ إلى أحد الحلين، بل يحتفظ بعلاقة الثنائية بين الذات الإلهية والعالم؛ بحيث لا يجمع بينهما حد مشترك.

---

[٤٧] الفتوحات المكية ١ / ٣٨.

[٤٨] الفتوحات ١ / ١٣٥.

[٤٩] انظر: جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة ١٠٣، ١٢٢، وانظر أيضًا: محمد غلاب، مشكلة الألوهية ١١٣، ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ١٠٨–١١١، ١٣٧.

ويجعل عالم الخيال بكل مراتبه وتدرجاته، بدءًا بالألوهة، هو الوسيط بين الله والعالم، وهو وسيط وجودي ومعرفي في نفس الوقت.

ولا يمكن أن تفسِّر الثنائية وحدها فكر ابن عربي، فهذا العالم الوسيط له جانبان: ظاهر وباطن يقابل بظاهره العالم الحسي الذي نعانيه ونشاهده، عالم الطبيعة والكون والاستحالة. ويقابل بباطنه الذات الإلهية؛ فهذا العالم الوسيط يُقَرِّب بين طرفَي هذه الثنائية فيتوسط بينهما من جانب، ويعزل بينهما ويفصل من جانب آخر فلا يلتقيان. وعلى ذلك فوحدة الوجود عند ابن عربي لها معنًى خاص، ويجب أن تُلحَظ من جانبين، وبالتالي أن تُفهم في إطار هذه الثنائية الأولية، وفي إطار هذا الوجود الوسيط الذي يجمع بينهما ويفصل في نفس الوقت. ويمكن التعبير عن هذه الجوانب أو الاعتبارات الثلاثة على النحو التالي:

(١) «وجود بشرط شيء، وهو الوجود الجزئي المقيَّد بحدود الزمان والمكان والمادة.

(٢) وجود بشرط لا شيء، وهو معارِض للأول؛ وهذا هو الوجود الكلي الذي هو مطلق بالقياس إلى الجزئي فقط.

(٣) وجود لا بشرط شيء؛ وهو المطلق الذي هو غير المقيد بالإطلاق كالكلي، كما هو معلق عن التقييد وفي التقييد كالجزئي. وبدهي أن النمط الثالث من الوجود هو الذي يجب إسناده إلى ذات الحق — تعالى — ويصحُّ حمله عليها. فوحدة الوجود في هذا الموطن هي وحدة المطلق الذي هو وجودٌ بذاته ومن ذاته ولِذاته. ولا يُعقل بتاتًا تصورُ ثنائية أو كثرة في صعيد الوجود المطلق.»[٥٠]

هذه المراتب الوجودية الثلاث تفصِل بين الوجود المطلق غير المشروط بشيء حتى بشرط الإطلاق — إذ الإطلاق في هذه الحالة شرط زائد على الوجود — وبين الوجود المقيد الجزئي المشروط، بوجود ثالث هو «بشرط لا شيء»؛ أي: وجود مشروط بالنفي.[٥١] وليست هذه المراتب الثلاث — كما سنحللها بعد ذلك إلا مرتبة الذات الإلهية (الوجود لا بشرط شيء) ومرتبة الألوهية (الوجود بشرط لا شيء) ومرتبة العالم (الوجود بشرط شيء).

---

[٥٠] عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، ضمن الكتاب التذكاري ٢٣٨، وانظر أيضًا: مقدمة عبد الرازق القاشاني لشرحه على فصوص الحكم ٤–٥.

[٥١] انظر في تحليل هذه المراتب الثلاث ومعناها: بحث توشيكو أزوتسو ضمن كتاب دراسات فلسفية: The Problem of Quidities and Natural Universal in Islamic Mytaphisics, pp. 137–147.

ويبقى السؤال الآن: من أين استقى محيي الدين بن عربي مثل هذا التصور؟ وما دلالته ومغزاه في إطار قضية التأويل من جهة، والواقع الذي عاشه ابن عربي من جهة أخرى؟

٥

لقد عاش ابن عربي في وطنه الأول — الأندلس — ذروة الصراع بين المسيحية والإسلام من جهة وبين الاتجاهات المختلفة في هذا المجتمع من جهة أخرى، بين سُنة وشيعة وأشعرية ومعتزلة وفقهاء وفلاسفة ومتصوفة.[٥٢] وحين غادر موطنه الأصلي إلى المشرق لم يجد الأحوال في العالم الإسلامي الفسيح تختلف كثيرًا عما تركه في بلاده، فالخلافات قد مزَّقت وحدة الخلافة والدولة، وحوَّلتها إلى دويلات صغيرة متنازعة؛ يتحالف بعضها مع أعداء الإسلام ضد جيرانهم المسلمين. في ظل هذا الجو المُلَبَّد بالصراع على جميع المستويات اجتماعيًّا وسياسيًّا ودينيًّا وفكريًّا، بل ولغويًّا، عاش ابن عربي وتشكلت فلسفته ونظرته إلى العالم والكون. والحق أن تَنَقُّل ابن عربي الدائم من مكان إلى مكان — باستثناء فترة الاستقرار الطويلة نسبيًّا والتي قضاها في مكة في زيارته الثانية — كان يعكس هذا التوترَ والقلق وعدم الاستقرار. وليس من الغريب في مثل هذه الظروف أن يولد ابن عربي في الأندلس ويتزوج للمرة الثانية في قونية من أم تلميذه صدر الدين القونوي، وليستقر بعض الوقت في مكة، ثم يموت في دمشق. ولعل هذا ما جعل هنري كوربان يتخذ من سيرة ابن عربي وحياته وتنقلاته ولقاءاته — خاصةً مع ابن رشد والخضر — دلالة رمزية على الصراع الفكري في العالم الإسلامي عامة، والتحولات الروحية في حياة ابن عربي خاصة،[٥٣] وإنْ نظر إلى هذا الصراع في مستواه الثقافي فقط، ومن خلال منهجين هما منهج الإشراق كما مثله ابن سينا والسهروردي والشيعة، ومنهجُ العقل كما مثله ابن رشد وشرَّاح أرسطو.

والذي لا شك فيه أن التصوف يمثِّل — بجانبيه العملي والنظري — موقفًا من الحياة يتسم بالتعالي والازدراء والترفُّع، ولا شك أن هذا الموقف ذاته لا ينفصل عن إطار الواقع الذي يدفع إلى رد الفعل، فيسعى الصوفي للبحث عن حلول متعالية لمشكلات هي في حقيقتها واقعية. إن الصوفي يحاول أن يتجاوز إطار الواقع الحسي العياني المباشر بكل تناقضاته وصراعاته وهمومه؛ سعيًا إلى المطلق الثابت الخالد الذي يتجاوز إطار الصراع

---

[٥٢] انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام ٤ / ٢٢٥–٢٢٧، ٤٦٧–٤٧٠، ٥٣٧–٥٥٠.

[٥٣] الخيال الخلَّاق في تصوف ابن عربي ٣٨–٧٧.

والقلق والتوتر. ولكن الحلول التي يتبناها الصوفي — خاصةً إذا كان مفكرًا فيلسوفًا كابن عربي — تظل تعمل دائمًا في طياتها جرثومةُ الواقع.

وقد كان ابن عربي يُحس إحساسًا حادًّا بحاجة هذا العالم الماسة إلى مرشد يُصلِح أمره ويقوده إلى الخير والنجاة، ولكنه بحث عن هذا المرشد في ذاته فأقام دولة باطنية، هي دولة الأولياء والعارفين، ووضع نفسه على رأسها مقارنًا بين نفسه وبين عيسى الذي يعود في آخر الزمان ليحكم بشريعة الإسلام؛ وقد عمَّ الكفرُ وطغى بظهور المسيح الدجَّال. والفارق بين عيسى وابن عربي أن ابن عربي خاتم الولاية المحمدية، بينما يمثل عيسى خاتم الولاية العامة. من هنا يحِق لنا أن نرى فكر ابن عربي في ضوء ظروف عصره، وأن نرى أن حلوله الفلسفية تحمل في باطنها كلَّ جوانب الصراع الذي عاش فيه، وإنْ حاولت أن تتغلب عليه بقدر هائل من الوسطية التوفيقية.

وليست التوفيقية التي نعنيها هنا مجرد التوفيق الفكري الفلسفي بين آراء وأفكار مختلفة متعارضة، بل التوفيقية التي تستهدف خلق إطار موحَّد يسمح بمشروعية كل الأفكار والتأويلات؛ باعتبارها تجلياتٍ مختلفةً للحقيقة المطلقة المتعالية عن التقييد والحصر. إن المشروع الذي قدَّمه ابن عربي وجوديًّا ومعرفيًّا وتأويليًّا مشروع ديني مفتوح يتجاوز إطار الخلافات الدينية والعقائدية والسياسية، وإن لم يتجاوز إطار الإسلام نفسه باعتباره آخر الأديان وأكملها وأشملها تعبيرًا عن الحقيقة المطلقة كما يؤمن ابن عربي نفسه.

من هذا المنطلَق قد نجد في فكر ابن عربي تشابهاتٍ كثيرةً مع أفكار كثيرة قد ترتد في بعضها إلى الأفلاطونية المحدثة، أو إلى الأرسطية، أو إلى المعتزلة والأشاعرة، أو إلى الشيعة. وقد ترتد بعض هذه الأفكار إلى الفكر المسيحي أو اليهودي أو الغنُّوصي. والحق أننا نجد لكل هذه العناصر وجودًا في فكر ابن عربي وفلسفته، لكن هذه العناصر تتحول — في مشروع ابن عربي — إلى مُرَكَّب جديد له قدرٌ من الجِدَّة والأصالة. ومن هنا يصدُق القول مع أبي العلا عفيفي أن لابن عربي «في كل معسكر قدم.»[٥٤]

والسؤال الذي يعنينا الآن: من أين استقى محيي الدين بن عربي فكرته عن العالم الوسيط الذي يطلق عليه اسم البرزخ أو الخيال بمراتبه المختلفة؟ وتبدو أهمية هذا السؤال في حقيقة أنه يثير سؤالين آخرَين لا بد من الإجابة عنهما؛ السؤال الأول: ما دلالة هذا العالم

[٥٤] الفلسفة الصوفية لابن عربي ١٧٤.

الوسيط بالنسبة لعصر ابن عربي؟ والسؤال الثاني: كيف يتفاعل النص مع الفكر في ضوء الظروف التي يُعَد هذا الفكر استجابةً لها؟

أما دلالة العالم الوسيط بالنسبة لعصر ابن عربي وتوفيقيته، فتتضح من حقيقة أن هذا العالم الوسيط — خاصة الألوهة — هو الذي يحل كلَّ التعارضات الثنائية بين الله والعالم، وهي المعضلات التي انقسم على أساسها المتكلمون إلى فرق مختلفة؛ فهذا الوسيط يمكن أن يحل ثنائية صدور المُحدَث عن القديم، والفاني عن الباقي، والناقص عن الكامل، والمحدود عن المطلق؛ هذا على المستوى الفلسفي الخالص. فإذا انتقلنا إلى نظرية المعرفة كان هذا العالم الوسيط هو عالم الرموز والدلالات الحقة، وهو العالم الذي يتصل به الخيال الإنساني فيستمد منه معرفته وعلمه. وعلى مستوى النص الديني يمكن لهذا العالم الوسيط أن يحل معضلة التشبيه والتنزيه، والذات والصفات، والوحدة والكثرة، والمحكم والمتشابه، والجبر والاختيار، والعدل الإلهي والمشيئة المطلقة؛ إلخ كل هذه الثنائيات المتعارضة.

والحقيقة أن ابن عربي يجد بهذا العالم الوسيط حلولًا للكثير من المشكلات العقائدية التي ظلت محل خلاف بين المسلمين، يعكس بدوره مواقفَ متميزة من الواقع، «ففي ضوء نظرية الوجود الذي هو بشرط لا شيء، نستطيع أن نجد حلولًا منطقية لعدد من المشكلات اللاهوتية التي تعرَّض لها علم الكلام، أو تعثَّر أمامها أثناء تطوره التاريخي. فلو أن المعتزلة مثلًا أدركوا أن الوجود الإلهي في حقيقته هو وجود لا بشرط، لَمَا استحال لديهم القول بتعدد الصفات وثبوتها، أو أزلية القرآن، أو إمكانية الرؤية في الدار الآخرة. أليس وجود الحق مطلقًا حتى عن قيد الإطلاق؟ فكيف يمتنع عليه تعالى تجلِّيَه الذاتيَّ من خلال صفاته وكمالاته اللامتناهية؟ أو تجليه الخارجي الفائق من وراء حجاب الحروف والكلمات البشرية؟ أو ظهوره المُعجِز في مجالي «الصور الخالدة» في ظلال نعيم السماء؟»[٥٥]

وإذا كان المعتزلة لم يستطيعوا الوصول إلى مثل هذه الحلول المنطقية، فذلك راجع لأنهم — على الأقل في مرحلة النشأة — كانوا أصحاب موقف من الواقع يحاولون صياغة موقفهم صياغةً دينية.[٥٦]

وابن عربي — على العكس من ذلك — لا يحاول أن يصوغ موقفًا واضحًا من الواقع، بل الأحرى القول إنه يحاول أن يفسر الواقع على ما هو عليه، ويُضْفي عليه

[٥٥] عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ٢٣٨.

[٥٦] انظر في ذلك التمهيد الذي قدمنا به لدراستنا «الاتجاه العقلي في التفسير»، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢م.

مَسحةً من الجمال تُخفي قبحه. من هذا المنطلق يكتسب هذا الوسيط أهمية على المستوى الوجودي والمعرفي والديني؛ إذ إنه العالم الذي يتضمن الصراع داخله ويمتصه، كما يتضمن كل التناقضات والثنائيات. وفي ظل هذا العالم الوسيط الخيالي تصبح التناقضات مجرد أوهام، والثنائيات اعتبارات مختلفة لحقيقة واحدة. وتزول الخلافات داخل اتجاهات الدين الواحد، وبين الأديان بعضها بالبعض الآخر. ويصل ابن عربي إلى الدين الكامل الشامل دين الحقيقة والحب الذي يَسَع كل أشكال العبادات وصورها.

وهكذا يصل ابن عربي إلى أن يحل كلَّ معضلات الواقع وتناقضاته عن طريق الفكر المثالي المتعالي. وحين يجد ابن عربي أن هذه الحلول لا تجِد صدًى في الواقع، يتجاوزه مكونًا بناءً سياسيًّا باطنيًّا روحيًّا راقيًا يعتبره هو العالم الحقيقي ودولة الباطن. ويعتبر أن هذه المعرفة معرفة ذوقية حدسية ينكرها العقل والحس، ولكن المنكرين معذورون؛ لأن حقيقة الوجود تتجلى لهم على قدرهم. وينتهي ابن عربي إلى أن الرحمة الإلهية الشاملة ستنتظم الجميع في نهاية الأمر؛ لأن كل معرفة مهما تكن محدوديتها ونَقْصُها تستند إلى أصل وجودي في بنائه الخيالي، وتستند إلى درجة معرفية في بنائه السياسي الروحي الباطن. ويبقى بعد ذلك السؤال عن أصول ابن عربي الفلسفية والدينية.

٦

يحاول أبو العلا عفيفي جاهدًا أن يردَّ مفهوم البرزخ — موحدًا بينه وبين مفهوم الكلمة Logos — إلى تأثير فيلون الإسكندري، ويرى أن تأثير هذا المفهوم «بارز بوضوح في التشابه بين المصطلحات التي يستخدمها كل منهما.»[٥٧] والحق أن أبا العلا عفيفي، منطلقًا من تصوره الأساسي لفلسفة ابن عربي، قد وحَّد بين مصطلحات كثيرة، وتعامل معها باعتبارها أسماءً تدل على حقيقة واحدة.

ورغم تنبُّه أبي العلا عفيفي — مستندًا إلى القاشاني — إلى الأصل القرآني الذي يمكن أن يُفَسِّر مفهوم الكلمة وكذلك البرزخ عند ابن عربي، فإنه يرجِّح التأثير اليهودي والمسيحي على التأثير القرآني.[٥٨] والحق أن مصطلحات البرزخ أو الخيال والكلمة لها

[٥٧] الفلسفة الصوفية لابن عربي ٩٠، وانظر أيضًا: ص٦٦ هامش رقم ١، وكذلك نظرية الإسلاميين في الكلمة ٣٥، ٤٨.

[٥٨] انظر: نظرية الإسلاميين في الكلمة ٥٥–٥٦.

أصولها القرآنية، كما أن لها أصولها الفلسفية في فكر ابن عربي وإن كان الأصل الفلسفي يستند بدوره إلى نص من الأحاديث النبوية. العماء هو أصل الخيال وأصل تصور ابن عربي لمفهوم الكلمات الإلهية.

ويستند ابن عربي إلى إجابة الرسول عن سؤال سائل: «أين كان ربنا قبل أن يخلق الكون؟» ويجيب ﷺ: «كان في عماء؛ ما تحته هواء وما فوقه هواء.» من هذا الحديث يقيم ابن عربي بناءه الفلسفي عن العماء الناتج عن النَّفَس الإلهي للتنفيس عن الشوق والحب للظهور في صورة غيرية يُعْرف بها معرفة مغايرة لمعرفته بذاته. هذا العماء هو الهيولي في عالم البرزخ المطلق، وأحد مستوياته التي تماثل العلة الصورية كما سنحلله بالتفصيل بعد ذلك.

ولأن العماء هو النَّفَس الإلهي الذي توجد فيه صور العالم بالقوة، فالموجودات كلمات الله التي وُجدت عن نَفَسه كما توجد الحروف والكلمات عن النَّفَس الإنساني. من هنا تجب الإشارة إلى أن مصطلح الكلمة عند ابن عربي يختلف كثيرًا عن مصطلح Logos عند فيلون أو غيره. وحين يستخدم ابن عربي مصطلح «كلمة» للدلالة على الأنبياء في كتاب «فصوص الحكم»، فيجب أن نفهم هذا الاستخدام في ضوء أن الوجود كله كلمات الله التي لا تتناهى، كما أن عيسى كلمة الله ألقاها إلى مريم، وكلماته لأن الله يقول عن مريم ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ﴾. أما مصطلح البرزخ — الخيال — فهو أيضًا يعتمد على أصل قرآني ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾. ومن هذا الأصل يتشكل مفهوم ابن عربي الفلسفي للبرزخ على أساس أنه يقوم بوظيفتَي الفصل والجمع.

وليس الهدف هنا من وراء مناقشة أبي العلا عفيفي إنكارَ علاقة التأثير والتأثر، وانتقال الأفكار بين الفكر الإسلامي وغيره، بل الهدف بيان أن هذا الانتقال والتأثير يجب النظر إليه دائمًا في ضوء ما سبقت الإشارة إليه من عنصرَي ظروف الواقع من جهة، وفعالية النص الديني بكل ما يحيط به من تراث تفسيري من جهة أخرى. والمصادر الفلسفية لفكرة العالم الوسيط بين الله والعالم تمتد من أفلاطون إلى أفلوطين إلى الجانب الإشراقي في الفلسفة الإسلامية. وهناك دون شك كثيرٌ من أوجه الشبه التي تتيح المقارنة بين ابن عربي وكل هؤلاء الفلاسفة.

وهناك من الباحثين من ردَّ فكر ابن عربي بالفعل إلى أفلاطون وأفلوطين؛[٥٩] على أساس من التشابه بين كثير من الأفكار عند كل منهما؛ خاصة تصور أفلوطين للتدرُّج

[٥٩] انظر: إبراهيم إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدين ١٣٤–١٣٥.

الكوني القائم على الفيض أو الصدور عن الواحد، والذي ينتهي إلى الإنسان، ثم رحلة العودة التي يقوم بها الإنسان لتجاوز هذه الكثرة الظاهرة إلى أصلها الواحد.[٦٠] لكن التشابه في بعض الأفكار بين أفلوطين وابن عربي لا يعني التماثل القائم على الاقتراض؛ فهذا التشابه يمكن أن يفسَّر في ضوء تشابه الظروف السياسية من اضطراب وعدم استقرار وصراعات على مستوى الواقع والفكر، وهي ظروف عاشها كلٌّ من أفلوطين وابن عربي كما سبقت الإشارة.[٦١] في هذا الإطار قد يلتقي ابن عربي وأفلوطين وتتشابه بعض أفكارهما، ولكن ابن عربي مسلِم يعيش في عصر آخر وتواجهه هموم قد تُشابه في عمومها ما واجهه أفلوطين، ولكنها في حقيقتها مختلفة. وهذا الاختلاف هو ما يجب البحث عنه، وهو اختلاف نجده في المنهج والنتائج معًا؛ التصوف عند أفلوطين تصوف عقلي، والوسائط التي تملأ الهُوَّة بين الله والإنسان وسائطُ عقلية كذلك، بينما المتصوف عند ابن عربي لا يعتمد على العقل كثيرًا ولا يُعَوِّل عليه، والوسائط عنده وسائط خيالية لا تقوم على الفيض أو الصدور عن الواحد، كما هو الأمر عند أفلوطين، فالواحد الذي يصدر عنه الكون عند أفلوطين يساوي الألوهة التي هي أحد مستويات عالم الخيال المطلق، وهي بدورها وسيط بين الذات الإلهية والعالم. وصدور الكون عن الألوهة — عند ابن عربي — لا يتم عن طريق الفيض أو الصدور، بل يتم عن طريق سلسلة من التجليات — والتجلي كلمة قرآنية — هي البديل للفيض والصدور عند أفلوطين.

من هذه الزاوية أيضًا يختلف ابن عربي عن ابن سينا والفارابي اللذين أوقفا سلسلة الفيوضات عند العقل العاشر الذي هو جبريل، وهو العقل الذي يتصل به عقل الفيلسوف أو مخيلة النبي يستمدان منه معرفتهما.[٦٢] وإذا كانت نظرية الفيض أو الصدور، سواء في أصلها الأفلوطيني أو في صياغتها الإسلامية، تستهدف حل معضلة صدور الكثير عن الواحد، فإنها تجعل العقل العاشر علَّة لكل ما يحدث تحت فلَك القمر في عالم الكون

---

[٦٠] انظر عن فلسفة أفلوطين: R. T. Wallis, Neo-Platonism, pp. 47–72.

وانظر أيضًا: فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين، المقدمة ٢٧–٢٨، ٣٩–٤٠، ٣٢–٤٢.

وانظر أيضًا: نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ١٣٦.

[٦١] انظر عن اضطراب عصر أفلوطين: واليس، الأفلاطونية المحدثة ٧–٢٨، وفؤاد زكريا ٣٩.

[٦٢] انظر: إبراهيم بيومي مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الأول ٤٠، ٥٢، ١٠٠. وانظر أيضًا: إبراهيم إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة، الجزء الأول، ٣٨–٣٩، ٤٦–٤٧.

والاستحالة، وكأنها بذلك عزلت الواحد عن أي فعالية بعد آخر سلسلة الفيوضات. وابن عربي — كما سنرى — يجعل الألوهة — على وحدتها وبساطتها المتناهية في ذاتها — في حالة فعالية دائمة، وتَدخُّل مباشر في أحوال العالم؛ وذلك عن طريق فكرة التجليات التي لا تنقطع، وهو ما يطلق عليه ابن عربي «الخلق الجديد»؛ مستدلًّا بالآية القرآنية: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.

ويمكن بالمثل أن نجد أصولًا لوسائط ابن عربي الخيالية عند الشيعة، كما نجد تشابهًا واضحًا بينه وبين الشيعة في الجمع بين المصطلح القرآني والمصطلح الفلسفي؛ دلالة على شيء واحد. فالكرماني — مثلًا — يفصِل فصلًا كاملًا بين الذات الإلهية والعالم، ويهاجم المعتزلة لأنهم أضافوا لهذه الذات أوصافًا ثبوتية فشبَّهوها بالمخلوقات، وهذه الذات لا يصح عليها سوى صفات السلب من كل جانب.[٦٣] وإذا كان الكرماني يضع العقل الأول موجودًا ثانيًا عن هذه الذات المتعالية والمطلقة والمفارقة للعالم، فإنه يجعل وجود هذا العقل بالإبداع لا بالفيض، فهذا العقل «وجوده لا بذاته بل بإبداع المتعالي سبحانه إياه … فيكون ذلك الواحدُ المتقدمُ الرتبةِ وجودُه لا بذاته، بل هو في ذاته فِعل عمن لا يستحق أن يقال إنه فاعل، وهو مفعول لا من مادة، وهو فاعل لا في مادة هي غيره.»[٦٤]

هذا العقل يساوي الألوهة عند ابن عربي وإن يكن مبدعًا، والألوهة ليست كذلك عند ابن عربي، وهذا العقل الأول — من جانب آخر — له وجود، والألوهية عند ابن عربي ليس لها وجود مستقل في ذاتها، بل هي مجرد نسب وأسماء لا أعيانٌ لها.

يصدر عن هذا العقل الأول بالانبعاث — عند الكرماني — العقلُ الثاني الذي هو القلم،[٦٥] وينبعث عن القلم اللوحُ الذي هو الهيولي أيضًا، «وأنها هي المعرب عنها باللوح المحفوظ الذي أودِع كل الصور.»[٦٦] وهكذا نرى أن الشيعة — بحكم محورية قضية التأويل عندهم — قد زاوجوا، كما يفعل ابن عربي، بين المصطلحات الفلسفية والمفاهيم القرآنية. ويظل هناك فارق بين ابن عربي والشيعة؛ فابن عربي يجعل العقل الأول هو القلم، والنفس الكلية هي اللوح المحفوظ، ويحتفظ للألوهة — التي تساوي العقل الأول عند الكرماني —

[٦٣] انظر: راحة العقل ٥٢–٥٣.

[٦٤] راحة العقل ٦٠.

[٦٥] انظر: راحة العقل ١٠٦–١٠٧.

[٦٦] راحة العقل ١١٤.

بموقع وسيط خيالي. أما أن العقل الأول عند الكرماني يساوي الألوهة عند ابن عربي، فهذا ما يعبر عنه قول الكرماني إنه «الحق والحقيقة، وهو الوجود الأول، وهو الموجود الأول، وهو الوحدة، وهو الواحد، وهو الأزل، وهو القدرة، وهو القادر الأول، وهو الحياة، وهو الحيُّ الأول، ذات واحدة تلحقه هذه الصفات، يستحق بعضها لذاته، وبعضها بإضافته إلى غيره من غير أن تكون هناك بالذات.»[٦٧]

هذه المراتب الثلاث للوجود عند الكرماني، وهي العقل الأول والعقل (القلم) والهيولى (اللوح المحفوظ)، نجدها نفسها عند ناصر خسرو وإنْ جعل الكلمة (= الأمر الإلهي كنْ) وسيطًا بين العقل الأول، ويسميه ناصر خسرو المبدِع، والعالم الروحاني الذي يشمل العقل الكلي (القلم) والنفس الكلية (اللوح).[٦٨] وبين هذا العالم الروحاني وعالم الزمان الحسي يوجد عالم وسيط قائم على أساس ثلاثي كذلك، وهذا العالم يشمل إسرافيل وميكائيل وجبريل، أو الجد والفتح والخيال. يتماثل مع هذا العالم الوسيط وما يسبقه من العالم الروحاني مراتب الدعاة والأئمة الذي هو عالم الدين، فالنُّطقاء (الأنبياء) يتوازون مع العقل الكلي، والأسس (الأوصياء) يتوازون مع النفس الكلية؛ «وذلك لأن تمام النفس الكلية وانتقالها من هذه القوة إلى حد الفعل يتم في أنفس النطقاء (الأنبياء) والأسس (الأوصياء) والأئمة ومَنْ تبعهم، فهؤلاء البشر كلهم في النفس الإنسانية بحد القوة، وبقبول العلم والتعليم، يصِلون من حد القوة إلى حد الفعل.»[٦٩]

ولا نريد المضي في عرض أفكار الشيعة الإسماعيلية وتصوراتهم، ويكفي القول إننا يمكن أن نلمح كثيرًا من أصول ابن عربي في الفكر الشيعي؛ خاصةً تلك الموازاة بين مراتب العالم الروحية والوسيطة ومراتب العارفين عند ابن عربي، الذين هم الدعاة بدرجاتهم المختلفة عند الشيعة.[٧٠] ومع ذلك كله يظل تصور ابن عربي لعالم الخيال بمراتبه المختلفة تصوُّرَه وحده. يمكن أن يُقال إنه جمع عناصره من هنا وهناك، ومن يستطيع أن يزعم أن أي فكر يبدأ من فراغ؟!

---

[٦٧] راحة العقل ٨٢. وانظر أيضًا:

ed Madelung; Aspects of Isma'ili Theology.

ma'ili Contribution to Islamic Culture, p. 52.

[٦٨] انظر: إبراهيم الدسوقي شتا، مقدمة جامع الحكمتين ٦٣، وانظر أيضًا المرجع السابق ٥٦–٥٧.

[٦٩] إبراهيم شتا، المرجع السابق ٥٤.

[٧٠] انظر: كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع ٤٤٩–٤٨٢.

إن إصرار ابن عربي على خيالية الوجود شديدة الدلالة على تجاوزه لهذا العالم، أو رغبته في تجاوزه على الأقل، وهو تجاوز جعله يؤسس دولة باطنية تتماثل في كثير من جوانبها مع تصور الشيعة لمراتب الأئمة والدعاة. ويظل الفرق بين ابن عربي والشيعة قائمًا؛ فالشيعة حزب سياسي ديني يسعى لتغيير الواقع السياسي عن طريق إظهار دولته الباطنية، وابن عربي يكتفي بهذا البناء الباطني بديلًا عن أبنية الواقع الذي طالما طاف فيه وارتحل خلاله حتى أدركه اليأس، فوجد في رحمة الله الشاملة، التي تسَع المسلم وغير المسلم والمؤمن والكافر على السواء، ملاذه الأخير.

ولعلنا بعد هذا التمهيد الطويل قد استطعنا، من خلال منظور تأويلي، أن نفسر فكر ابن عربي في ضوء العناصر الثلاثة التي نعتبرها عناصر متفاعلة متداخلة؛ وهي الواقع والنص والفكر. ولعل في هذا التفسير ما يجيب عن أسئلة كثيرة قد تطرأ على ذهن القارئ أثناء قراءة البحث. وقد آثرنا أن نفعل ذلك في هذا التمهيد تحاشيًا للتدخل والتعليق على كل فكرة من أفكار ابن عربي؛ الأمر الذي من شأنه أن يعوق تسلسل سياق الأفكار، ويُحيل نسق ابن عربي إلى نُتَف متناثرة ممزقة.

الباب الأول

التأويل والوجود

الوسائط (نظرة إجمالية)

يمكن للباحث أن يقسم الوسائط التي يحاول بها ابن عربي أن يسد ثغرة الثنائية إلى مجموعات أربع حسَبَ مراتبها الوجودية؛ المجموعة الأولى هي البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ أو الخيال المطلق. وتندرج في هذه المجموعة وسائط الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق الكلية والحقيقة المحمدية أو العقل الأول أو القلم الأعلى. الألوهة هي الوسيط الذي يجمع بين الذات الإلهية والعالم؛ من حيث إن الألوهة هي مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم. وهذا الوسيط يمكِّن ابن عربي من حل ثنائية الذات والصفات، وهي معضلة أساسية في علم الكلام الإسلامي. أما العماء فهو يمثل وسيطًا من نوع آخر بين الوجود المطلق والعدم المطلق، إنه وسيط حالة الإمكان التي توجد فيها بالقوة، لا بالفعل، أعيانُ الموجودات. وتمثل حقيقة الحقائق الوسيطَ العلمي الكلي، إنها الحقائق الكلية المعقولة التي تجمع بين القِدم والحداثة. أما الحقيقة المحمدية أو العقل الأول أو القلم الأعلى، فهي وسيط بين ثنائية الله والإنسان. هذه الوسائط الأربع تتوحد في فكر ابن عربين وتُعَد مستوياتٍ مختلفةً لحقيقة واحدة يطلَق عليها البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ أو الخيال المطلق. هذا البرزخ أو الوسيط تتعدد أسماؤه ومراتبه ووظائفه، ولكن وظيفته الأساسية هي التوسُّط بين طرفي الثنائية الأولية التي أشرنا إليها بين الذات الإلهية والعالم.

المجموعة الثانية من الوسائط هي ما يمكن أن نطلق عليه عالم المعقولات أو عالم الأمر كما يسميه ابن عربي. هذا العالم يتوسَّط بين عالمَي الخيال المطلق وعالم الخلق أو العالم

المادي بمراتبه المتعددة. ويندرج في هذه المجموعة أربع وسائط تمثل أربع مراتب، ينتمي أولها إلى عالم البرزخ، وهو العقل الأول أو القلم الذي هو أول مبدع في العماء. وينبعث عن هذا القلم اللوحُ المحفوظ أو النفس الكلية ثم الطبيعة والهباء اللذان يُنتجان بدورهما أولَ عالم الأجسام، وهو الجسم الكل أو العرش الذي يمثل آخر مراتب عالم الأمر وأول مراتب عالم الخلق.

تبدأ المجموعة الثالثة من الوسائط بالعرش أو الجسم الكل، وهذه المجموعة بدورها تتوسط بين عالم الأمر والعالم الحسي المشهود، وهي في ذاتها تمثل عالم الخلق. وهذه المراتب كسابقتها أربع؛ هي العرش والكرسي والفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة. وهذا العالم يُعَد علة لكل ما يحدث في عالم الطبيعة والاستحالة؛ لأنه يتضمن في إهابه كلَّ التدرجات السابقة عليه، ويستمد علومه ومعرفته من عالم الأمر. ومعنى ذلك أن هذا العالم يمثل بدوره وسيطًا بين عالم الأمر وعالم الحس والشهادة من الناحيتين الروحية والطبيعية على السواء.

وينتهي تصور ابن عربي للوجود إلى المجموعة الرابعة؛ وهي الأفلاك السبعة المتحركة من السماء السابعة إلى السماء الأولى إلى الأرض التي يسكنها الإنسان؛ خليفةُ الله وآخِر الموجودات الحسية، والذي يُعَد في نظر ابن عربي الكونَ الجامع الصغير الذي اجتمعت فيه كلُّ حقائق العالم الطبيعية والروحية من جهة، والذي يمثل أكمل المجالي الإلهية لإيجاده على الصورة من جهة أخرى.

هذا التصور لترتيب الموجودات من أرقاها — عالم الخيال المطلق — إلى أدناها — عالم الكون والاستحالة — لا يقوم على أي تدرج زماني أو مكاني في نظر ابن عربي، بل الأحرى القول إنها كلها مراتب مختلفة وتعيُّنات متعددة لحقيقة وجودية واحدة تنقسم بالنظر والاعتبار، ولكنها في ذاتها غير منقسمة أو متعددة. وهذا الترتيب التدريجي الهابط المتداخل ليس إلا تصورًا عقليًّا محضًا، والأمر كما يقول ابن عربي مثل لمعان البرق وسطوعه على الأشياء، وتعلق النظر بهذه الأشياء وإدراكها؛ هذه عمليات متعددة يمكن الفصل ذهنيًّا بين مراتبها، ولكنها واقعيًّا تتم في لمحة واحدة. وهكذا أمر الوجود بمستوياته المتعددة ومراتبه المختلفة، هو في حقيقته واحد وإن تعدد في الذهن أو العقل أو التصوُّر: «حقِّق يا أخي نظرك في سرعة البرق إذا برق، فإنَّ بَرْق البرق إذا بَرَق كان سببًا لانصباغ الهواء به، وانصباغُ الهواء به سببُ ظهور أعيان المحسوسات، وظهور أعيان المحسوسات به سبب في تعلق إدراك الأبصار بها. والزمان في ذلك واحد مع تعقلك وتقدم كل سبب على مسببه.

فزمان إضاءة البرق عين زمان انصباغ الهواء به، عين زمان ظهور المحسوسات به، عين زمان إدراك الأبصار ما ظهر منها، فسبحان من ضرب الأمثال ليقول القائل: ثم وما ثم، أو ما ثم وثم. فوعزَّة مَن له العزة والجلال والكبرياء، ما ثَم إلا الله الواجب الوجود، الواحد بذاته، الكثير بأسمائه وأحكامه، القادر على المحال، فكيف الإمكان والممكن وهما من حكمه! فوالله ما هو إلا الله، فمنه وإليه يرجع الأمر كله.»[١] فالوجود حقيقة واحدة تنقسم في الذهن والنظر والاعتبار. والتدرج الوجودي الذي يُسهب ابن عربي في شرحه وتحليله إنْ هو إلا تدرُّج عقلي بحت. وإذا كان ابن عربي في هذا النص يَرُدُّ كل شيء إلى الله الواهب الوجود، فإن تفرقته بين الذات الإلهية والألوهة تتباعد به عن نفي الثنائية، فالله هو الاسم المعبِّر — عنده — عن مرتبة الألوهة التي يرتدُّ إليها العالم.

وإذا كان الإنسان — مع جمعيته الكونية وصورته الإلهية — هو آخر الموجودات في عالم الأجسام، فهو من حيث هذه الجمعية الوحيدُ القادر على الوصول إلى المعرفة الحقة. وهذه المعرفة تحتاج إلى اختراق هذه الوسائط بمراتبها المختلفة المتعددة؛ وصولًا إلى الوحدة الباطنة الكلية الشاملة. على الإنسان أن يتخلص من عناصر الكون المتداخلة فيه في رحلة صاعدة شاقة، هي المعراج الصوفي، يخترق الوسائط المتعددة وسيطًا بعدَ وسيط؛ لكي يحقق كماله المنشود بالمعرفة بحقيقته الصورية — كونه على الصورة الإلهية — لينتهي بذلك إلى المعرفة الحقة، فتتحقق الإرادة الإلهية المقدسة من التجلي الكوني لإيجاد العالم.

لعل في هذا العرض الموجز السريع — والذي سنحلله بالتفصيل — ما يكشف عن أهمية فكرة الوسائط عند ابن عربي. وهي أهمية لفتت انتباه بعض الباحثين حتى إنه أطلق على فلسفة ابن عربي اسم فلسفة الخيال.[٢] وهي تسمية يمكن تقبُّلها بشرط إدراك جانبَي الخيال الميتافيزيقي والسيكولوجي كما سنعرض له بالتفصيل. إن تحليل مستويات هذه الوسائط يُعَد مدخلًا أساسيًّا لقضية التأويل؛ على أساس أنها تمثل المهاد الفلسفي والنظري لها. ومن جانب آخر فإن رحلة الصوفي هي رحلة بدورها تمكِّن ابن عربي خاصةً من تطبيق فكرة المستويات الأربعة نفسها على النص القرآني؛ طبقًا لتوحيده بين القرآن والوجود.

[١] الفتوحات ١ / ٧٠٣.

[٢] انظر: سليمان العطار، شعر التصوف في الأندلس حتى نهاية القرن السابع الهجري، ص٢٩.

الفصل الأول

الخيال المطلق

الوسيط الكلي أو الخيال المطلق

يمثل الخيال أو البرزخ في فكر ابن عربي مجمع الوسائط الأربع الأولى، وهي الألوهة والعماء والحقيقة الكلية والحقيقة المحمدية، وهي الوسائط التي سنتناولها هنا بالتفصيل. ولكن ما هو مفهوم الخيال أو البرزخ عند ابن عربي؟ يرفض ابن عربي أي تصور يؤدي إلى وجود أيِّ تعدد في مفهوم البرزخ أو الخيال. إنه من حيث ذاته يجب أن يكون واحدًا، ومن حيث توسطه بين طرفين متقابلين يجب أن يقابل كلًّا منهما بذاته لا بوجهين مختلفين متوحدين؛ إذ لو كان للبرزخ وجهان يقابل بكل واحد منهما جانبًا من جانبي الطرفين اللذين يتوسط بينهما، لكان هناك فاصل بين وجهيه أو جانبيه، وكان هذا الفاصل بدوره برزخًا داخل البرزخ، أو وسيطًا داخل الوسيط، مما يؤدي إلى تعدد في مفهوم البرزخ، أو يؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية. إن البرزخ يجب أن يكون واحدًا في ذاته غير منقسم، ويجب أن يقابل الطرفين اللذين يتوسط بينهما بذاته الواحدة؛ ولذلك فهو يجمع بينهما بذاته، أو لنقُل: يوحِّد بينهما. ومعنى ذلك أن البرزخ يؤدي وظيفة التوحيد بين المتقابلات، وهو لا يفعل ذلك بطريقة صناعية تمزج بينهما كما يمزج اللون الرمادي بين الأبيض والأسود، بل يفعل ذلك بذاته، فهو الأبيض في ذاته، والأسود في ذاته. يقول ابن عربي: «البرزخ يتوسَّع الناس فيه، وما هو كما يظنون، إنَّما هو كما عرَّفنا الله في كتابه في قوله في البَحْرَين — ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ — فحقيقة البرزخ ألا يكون فيه برزخ. وهو الذي يلتقي ما بينهما بذاته، فإن الْتقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقى به الآخر، فلا بدَّ أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرِّق بين الوجهين حتى لا يلتقيان،

فإذن ليس ببرزخ، فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به أحدَ الأمرين الذي هو بينهما؛ عين الوجه الذي يلتقي به الآخر، فلذلك هو البرزخ الحقيقي. فيكون بذاته عينَ كل ما يلتقي به، فيُظهر الفصل بين الأشياء، والفاصل واحد العين. وإذا علمت هذا علمت البرزخ ما هو. ومثاله بياض كل أبيض، وهو في كل أبيضَ بذاته ما هو في أبيضَ ما بوجه منه ولا في أبيض آخرَ بوجه آخر، بل هو بعينه في كل أبيض. وقد تميَّز الأبيضان أحدهما عن الآخر، وما قابله البياض إلا بذاته، فعين الأبيض واحد في الأمرين، والأمران ما هو كل واحد عينُ الآخر. فهذا مثال البرزخ الحقيقي، وكذلك الإنسانية في كل إنسان بذاتها؛ فالواحد هو البرزخ الحقيقي، وما ينقسم لا يكون واحدًا. والواحد يَقْسِم ولا يُقْسَم؛ أي: لا ينقسم في نفسه، فإنه إنْ قبِل القسمة في عينه فليس بواحد. وإن لم يكن واحدًا لم يقابل كل شيء في الأمرين اللذين يكون بينهما بذاته. والواحد معلوم أنه ثَم واحدٌ بلا شك. والبرزخ يُعلم ولا يُدرَك ويُعقل ولا يشهد.»[1]

إن البرزخ كما يمثله ابن عربي في هذا النص بالبياض والإنسانية هو الكليات المعقولة التي تستدعي إلى الذهن حقيقةَ الحقائق؛ أحد مراتب هذا البرزخ كما سنرى. إنه موجود عقلي وليس موجودًا حسيًّا عينيًّا؛ ولذلك فهو يُعقل ولا يُشهد، ويُعلم ولا يُدرَك. إنه حضرة تتوسط بين حضرتين بالمعنى العقلي لا بالمعنى المكاني المحسوس، وهذه هي طبيعته الخاصة. أما وظيفته فهي الفصل بين الأمرين، والتوسط بينهما في نفس الوقت؛ الفصل بينهما باعتبار وجوده العقلي الذهني المتميز، والتوسط باعتبار وحدته الخاصة، ووجوده بذاته — في كل من الطرفين المتقابلين. البرزخ بهذا المفهوم مجرد تصور ذهني واحد في ذاته، يقوم بوظيفتي الوصل والفصل. وهذا المفهوم يجعل ابن عربي قادرًا على إعطاء البرزخ — أو الخيال — بُعدًا وجوديًّا — بالمعنى العقلي — دون أن يقع في أي كثرة حقيقية بالمعنى الحسي العيني. إن الخيال هو الفاصل بين الذات الإلهية والعالم، فهو بذلك يؤكد التمايز والثنائية، وهو من جانب آخر يتوسط بينهما بذاته، ويلتقي بكل منهما بذاته فيوحِّد بينهما.

والبرزخ — أو الخيال — باعتباره من المعقولات الكلية لا يتصف بوجود أو عدم، ولا يصح عليه النفي أو الإثبات، فهو فاصل بين الوجود والعدم، وبين النفي والإثبات، وبين العلم والجهل؛ إلخ كل هذه الثنائيات، «ولَمَّا كان البرزخ أمرًا فاصلًا بين معلوم وغير

[1] الفتوحات ٣ / ٥١٨.

معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين مَنفيٍّ ومُثبَت، وبين معقول وغير معقول. سُمي برزخًا اصطلاحًا، وهو معقول في نفسه، وليس إلا الخيال، فإنك إذا أدركته وكنت عاقلًا تعلم أنك أدركت شيئًا وجوديًّا وقع بصرك عليه، وتعلم قطعًا بدليل أنه ما ثَم شيء رأسًا وأصلًا، فما هو هذا الذي أثبت له شيئية وجودية ونفيتَها عنه في حال إثباتك إياها؟ فالخيال لا موجودٌ ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا مَنفي ولا مثبَت.»[٢]

إن الخيال — أو البرزخ — قابل لكل الصفات المتقابلة، وجامع لكل الثنائيات المتعارضة. وإذا كان ابن عربي — كما قلنا — ينطلق من ثنائية أوَّلية بين الذات الإلهية والعالم، فإن الوسيط القادر على تلقِّي طرفي هذه الثنائية بذاته هو الخيال. والخيال بهذا الفهم حقيقة كلية معقولة تتوسط بين كل ما يتفرع عن هذه الثنائية الأولية من ثنائية ثانوية أو فرعية. وإذا كان الخيال باعتبار حقيقته العقلية يتحد بحقيقة الحقائق، فهو من حيث وظيفتُه البرزخية — من الجمع بين الأضداد والقابلية للوصف بكل المتعارضات — يتوحَّد بالألوهة التي هي جماع الأسماء الإلهية. ومن السهل — كما سنرى — أن يلتقي مفهوم الخيال أيضًا بحقيقة العماء وبالحقيقة المحمدية. وهذه الحقيقة المعقولة — الخيال — يمكن أن تسمى بهذه الأسماء كلها. وتعدد الأسماء عليها إنما يدل على جوانبَ مختلفة لذات الحقيقة الواحدة التي لا تكثُّر فيها بأي حال من الأحوال. وإلى جانب الأسماء السابقة يمكن أن يطلق عليها اسم عالم الجبروت؛ أي: العالم الفاصل بين عالم الملك وعالم الملكوت، أو عالم الشهادة وعالم الغيب، «فإنْ قلت: وما عالم البرزخ؟ قلنا: عالم الخيال، ويسميه أهل الطريق عالم الجبروت. وهكذا هو عندي.»[٣] ومعنى ذلك أن مفهوم الخيال لا يقتصر على الوسائط الأربع التي يطلق عليها ابن عربي الخيال المطلق، بل يمتد ليشمل كل الوسائط؛ ابتداءً من عالم الخيال المطلق وانتهاءً إلى عالم الحس المدرَك.

ويمكننا أن نميز — مع ابن عربي — بين جانبين لهذه الحقيقة المعقولة التي يطلق عليها اسم الخيال أو البرزخ أو عالم الجبروت؛ الجانب الأول يتصل بالخيال بالمعنى السيكولوجي؛ باعتباره أداة إنسانية للإدراك والمعرفة. والجانب الثاني ما يمكن أن نطلق عليه الخيال الوجودي بجانبه الفيزيقي والميتافيزيقي. هذان الجانبان يطلق عليهما ابنُ عربي الخيال المتصل والخيال المنفصل. والعلاقة بينهما ليست علاقة انفصال أو تميز،

---

[٢] الفتوحات ١ / ٣٠٤.

[٣] الفتوحات ٢ / ١٢٩.

بل الأحرى القول إنهما جانبان لحقيقة واحدة، وأن العلاقة بينهما هي علاقة الجزء (المتصل) بالكل (المنفصل). وإذا كان أبو العلا عفيفي قد أدرك كلًّا من الخيال المتصل والمنفصل تحت نوع الخيال السيكولوجي رغم انتباهه لوجود الخيال الميتافيزيقي،[٤] فإننا من جانبنا نوحِّد — مع ابن عربي — بين الخيال المنفصل والخيال الوجودي بجانبَيه الفيزيقي والميتافيزيقي، ونعتبر أن الخيال المتصل وحده هو ما يمكن أن نطلق عليه الخيال بالمعنى السيكولوجي. يقول ابن عربي: «إن المتصل يذهب بذَهاب المتخيل، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائمًا للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها، لا يكون غير ذلك. ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل. والخيال المتصل على نوعين: منه ما يوجد عن تخيل، ومنه ما لا يوجد عن تخيل؛ كالنائم ما هو عن تخيل ما يراه من الصور في نومه. والذي يوجد عن تخيُّل ما يمسكه الإنسان في نفسه؛ من مثل ما أحس به أو صوَّرته القوة المصوِّرة إنشاءً لصورة لم يدركها الحس من حيث مجموعها، لكن جميع آحاد المجموع لا بدَّ أن يكون محسوسًا.»[٥]

إن الخيال المتصل يرتبط بالمتخيِّل ويذهب بذَهابه، والمتخيل في هذه الحالة هو الإنسان، والخيال المتصل هو الخيال بالمعنى السيكولوجي. هذا الخيال قد يكون عن غير تخيُّل، مثل الصور التي يراها الإنسان في حالة النوم. هذه الصور لا تتشكل بفعل إرادي، بل تتم بطريقة عفوية حين تسكن الحواس، وتنشَط هذه القوة في الإنسان بفعل النوم. أما الخيال الناتج عن تخيل فهو فعل إرادي قادر على الاحتفاظ بالصور المدركة بالحس، أو التأليف بينها، وإبداع صورة جديدة ليس لها وجود حسي، وإن انتُزعت عناصرها المختلفة من الصور الحسية.

ويمتد مفهوم الخيال المنفصل — كما قلنا — ليشمل كل مراتب الوجود من أعلاها، وهو الخيال المطلق أو الخيال الميتافيزيقي، إلى أدناها؛ وهو العالم الحسي. هو الحضرة الذاتية القابلة للمعاني والأرواح فتجسِّدها بخاصيتها كما يقول ابن عربي في النص السابق. وإذا كان الوجود في تصور ابن عربي في خلق دائم جديد نحن في لَبْس منه ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، فالحضرة الخيالية حضرة دائمة مستمرة في الدنيا والآخرة. ويهمنا هنا التركيز على الجانب الميتافيزيقي للخيال الوجودي، وهو الذي يطلق

---

[٤] انظر: الفلسفة الصوفية لابن عربي ١٣٠.

[٥] الفتوحات ٢ / ٣١١.

عليه ابن عربي الخيال المطلق أو برزخ البرازخ. إن هذا الخيال يمثل الحضرة المعقولة التي تجلَّى فيها الحق بأعيان صور الممكنات. هي مرتبة التمثُّل الإلهي من الوحدة الذاتية المطلقة إلى التعين المحدود بمراتبه المختلفة. هي الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق والحقيقة المحمدية. هو عالم الجبروت المقابل بطبيعته الخاصة لجانبَي الإطلاق والتحدد، والوحدة والكثرة. لذلك كله يعتبِر ابن عربي حضرة الخيال أوسع الحضرات؛ لأنها تقبل كل شيء بذاتها، حتى المحال الذي لا يُتصور وجوده. وإذا كان ابن عربي يقيم تفرقةً حادة بين الذات الإلهية والعالم، فإن هذه التفرقة تضيق إلى حد الاختفاء؛ وذلك عن طريق هذا الوسيط الكلي الذي ينتظم الوسائط كلها؛ إذ من خلال هذه الوسائط يتجلَّى الحق في صور أعيان الممكنات. وليست هذه الوسائط — كما سنرى — سوى وسائطَ خيالية أو برزخية؛ باعتبار أن كلًّا منها يقابل الحق بذاته وعينه التي بها يقابل الخلق، «فما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال، بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجودُ المحال، فإن الواجب الوجود، وهو الله تعالى، لا يقبل الصورة وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة، فقد قبِل المحالُ الوجودِ الوجودَ في هذه الحضرة.»[6]

وإذا كانت كلمة «الحضرة» في هذا النص يمكن أن تنطبق على الحضرة الوجودية للخيال المتصل الإنساني، الذي يقيِّد الحق بالصورة، كما تنطبق على حضرة الخيال المنفصل الوجودي، فإن ذلك لا يتعارض مع ما نحن بصدده من تحليل الجوانب المختلفة للخيال المنفصل الوجودي. وإذا كانت حضرة الخيال عمومًا — متصلًا كان أم منفصلًا — لها قوة الجمع بين الإطلاق والتقييد؛ لأنها تتصرف في الواجب والمحال والجائز، فهي قوة إلهية، إلى جانب كونها قوةً إنسانية. ويجب ألا يغيب عن بالنا دائمًا أن التفرقة في نظر ابن عربي اعتبارية لا حقيقية.

ويتجلى جانب الخيال الإلهي في كونه قوةً بواسطتها أو من خلالها يتصرف الحق في المعلومات.[7] وإذا كان العالم موجودًا وجودًا أزليًّا في علم الله، فإن عملية إيجاد العالم من حالته العلمية إلى حالته العينية، أو من المعقول إلى المحسوس، إنما تتم عن طريق التجلي الإلهي في الخيال بمراتبه المتعددة. ومعنى ذلك أن الخيال المطلق هو القوة الإلهية الخلاقة التي تُظهِر المعقولات في صور المحسوسات عن طريق التجلي الإلهي من خلال

[6] الفتوحات ٢ / ٣١٢.

[7] الفتوحات ٣ / ٥٢٥.

الوسائط المعقولة المختلفة. والخلق — في ظل هذا الفهم — ليست عملية إيجاد من عدم، بل هو نتاج التخيل الخلاق للذات الإلهية. وإذا جاز لنا أن نطبِّق مفاهيم الخيال المتصل على الذات الإلهية، قلنا: إن وجود العالم، وجودًا علميًّا في العلم الإلهي، يمثل حالة الاتصال في مرتبة الأحدية المطلقة التي لا كثرة فيها بأي حال من الأحوال؛ بمعنى أن العالم كان موجودًا في الخيال المتصل الإلهي. وحين انفصل هذا الوجود الخيالي المتصل في مراتب التجليات المختلفة غير المتميزة زمانيًّا؛ تحوَّل إلى خيال منفصل هي صور أعيان الممكنات بمراتبها المختلفة. ومن الطبيعي بعد ذلك أن يشبِّه ابن عربي العالم بخيال الستارة أحيانًا، ويجعله كله مجرد صور خيالية منصوبة في أحيان أخرى: «فالعالم كله في صور مُثُل منصوبة؛ فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال، ثم تُقسِّم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيل، والكل متخيل، وهذا لا قائل به إلا من أُشهِدَ هذا المشهد.»[8]
والفارق بين التمثُّل الخيالي الإلهي والخيال الإنساني؛ أن الخيال الإلهي المنفصل لا يذهب ولا يفنى؛ لأن المتخيِّل نفسه، وهو الله، باقٍ أزلي. وإذا كان الانتقال من حالة الاتصال في العلم إلى حالة الانفصال الوجودي يتم عن طريق التجليات، أو التمثلات الخيالية، فإن هذه التجلياتِ الدائمةَ نفسها هي التي تحفظ على هذه الصورة البرزخية الخيالية دوامَها واستمرارها. هذه التجليات أو التمثلات المستمرة هي عملية الخلق الجديد الذي نحن في لَبْس منه، وهي أيضًا شئون الحق التي لا يدركها سوى قلب العارف الذي يتنوع بتنوع هذه التجليات. وسنبدأ في الفقرات التالية بتحليل المراتب الأربع الأولى؛ وهي مراتب الخيال المطلق:

(١) الألوهة

تمثل فكرة الألوهة أحد مستويات البرزخ أو الوسيط بين الذات الإلهية والعالم، إنها الحضرة الجبروتية التي تتوسط بين الذات الإلهية والعالم، وتقابل كلًّا منهما بذاتها، «ونسبة هذا الجبروت إلى الحق نسبة لطيفة لا يشعر بها كثير من الناس، وهو أن الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين؛ فالألوهة في الجبروت البرزخي تقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها؛ ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها

---

[8] الفتوحات ٣ / ٤٧٠.

والتبدل، فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات؛ فلا يعلم المخلوق الذاتَ إلا من وراء هذا البرزخ، وهو الألوهة. ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا البرزخ؛ وهو الألوهة. فتحققناها فما وجدنا سوى ما ندعوه بها من الأسماء الحسنى، فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية. ولا يُعرف مِن الحق غيرُ هذه الأسماء الإلهية، وهي أعيان هذه الحضرات.»[٩]

الألوهة إذن وسيط أو برزخ بين الذات الإلهية والعالم. وهي تقابل كلًّا منهما بذاتها، فتتوسط وتفعل بينهما بذاتها. هي الفاصل والوسيط الوجودي والمعرفي في نفس الوقت، فلا فعل للذات في هذا العالم إلا من خلال هذا الوسيط، ولا تتعلق من جهة العالم أيُّ معرفة بالذات إلا من خلال هذا الوسيط أيضًا. وعلى ذلك فالألوهة — باعتبارها وسيطًا وبرزخًا — تحفظ التمايز بين الطرفين، كما أنها تجمع بينهما من خلال وساطتها. إنها لا توحِّد بين الذات والعالم وتُلغي ثُنائيتها، بل الأحرى القول إنها تجمع بينهما، كما تحفظ لكل منهما استقلاله المتميز في نفس الوقت. وعلى ذلك تظل الذات الإلهية والعالم في علاقة ثنائية قائمة على الانفصال التام الذي لا سبيل إلى تجاوزه. هذا الانفصال التام يؤكده الوجود المتميز المستقل لوسيط الألوهة هذا، حتى لو كان وجودًا ذهنيًّا لا عينيًّا؛ إذ الوجود الذهني أحد مراتب الوجود عند ابن عربي كما سنرى.

مثل هذا التوسط لوسيط الألوهة لا يتناقض مع ما يَشيع في كتابات ابن عربي عن وحدة الوجود الشاملة التي يعبر عنها ابن عربي كثيرًا؛ من خلال تعبيرات مجازية تصويرية أوقعت الباحثين في كثير من الاضطراب، وألجأتهم في أحيان كثيرة إلى إغفال قيمتها والتهوينِ من شأنها وقيمتها الفلسفية.[١٠] وإذا أخذنا مثالًا واحدًا من هذه التعبيرات التصويرية، وهو مثال المرايا المتعددة التي تعكس شيئًا واحدًا فتتعدد صورُه وتختلف تبعًا لتعدُّد المرايا واختلاف طبائعها، لأدركنا أن المثال — بمعناه الحرفي — يدل دلالة واضحة على معنى الوحدة الوجودية عند ابن عربي. وهي وحدة قائمة على أساس وجود وسائط مختلفة — هي المرايا المتعددة المختلفة في طبيعتها — يتمثل فيها الشيء (أو الذات الإلهية) فتتعدد الصور تبعًا لتعدد المرايا، ولا يعني ذلك أيَّ تعدُّد في جانب الذات الإلهية نفسها. إن وسائط المرايا هي الوسائط الخيالية، وهكذا يجب أن تُفهَم وحدة الوجود عند

[٩] الفتوحات ٤ / ٢٠٨–٢٠٩، وانظر أيضًا: ٢ / ٢٠٣، ٣٧٩، ٣ / ٣٥٨.

[١٠] انظر: أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية لابن عربي ص١٥–١٨.

ابن عربي؛ بدلًا من فهمها في ضوء تصورات فلسفية قَبلية كما أشرنا قبل ذلك. ومما يؤكد وجود الوسائط أو القوابل أن ابن عربي يردُّ على الفلاسفة قولهم باستحالة صدور الكثرة عن الواحد؛ على أساس أن الكثرة إنما ترتد إلى القوابل المختلفة، لا إلى الواحد من حيث ذاته، «واعلم أن الشيء الواحد العين إذا ظهرت عنه الآثار المختلفة، فإن ذلك من حيث القوابل لا من حيث عينه. ومن هنا إذا حققت هذه المسألة يبطُل قولُ الحكيم لا يصدر عن الواحد إلا الواحد.»[11]

إن معضلة ثنائية الله والعالم قد طُرحت عند كلٍّ من الفلاسفة والمتكلمين قبل ابن عربي. وكان السؤال هو: كيف صدرت الكثرة عن الواحد، والمُحدَث عن القديم، والمعدوم عن الموجود، والفاني عن الباقي؟ وكلها أسئلة تفترض تمايزًا حادًّا وانفصالًا تامًّا بين الله والعالم. وكانت وسيلة ابن عربي المتميزة للتقريب بين طرفي هذه الثنائية هي وسيط الألوهة، التي هي بدورها إحدى الوسائط التي نحن بصدد تحليلها. تمثل فكرة الألوهة المرتبة الأولى للوسيط بين الله والعالم؛ هي التجلي الأقدس من مرحلة الأحدية (الوحدة المطلقة) إلى مرحلة الوحدانية (الكثرة المتوحِّدة). الذات الإلهية في مرتبة الأحدية تقف بمعزل عن العالم وعن أي معرفة وأي إدراك؛ وذلك لامتناع المناسبة بين هذه الذات والعالم أو الإنسان. ويستند العالم في وجوده إلى مرتبة الألوهة لا إلى الذات؛ لأن المناسبة بين الألوهة والعالم موجودة. الألوهة تتطلب المألوه كما تتطلب الأبوةُ البنوة. أما الذات الإلهية فلا مناسبة بينها وبين العالم، «والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة، فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته، وكل ما دل عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلًا إنما متعلقه الألوهة لا الذات. والله من كونه إلهًا هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه.»[12] العالم الممكن إذن يستند إلى الألوهة ولا يستند إلى الذات. والذات — من جانب آخر — لا يمكن أن تُعرف ماهيتُها وإنْ عُرف وجودها: «وأما أحدية الذات في نفسها فلا تُعرف لها ماهية حتى يُحكَم عليها؛ لأنها لا تشبه شيئًا في العالم ولا يشبهها شيء.»[13] وكل ما يصل إليه الكون أو الإنسان من معرفة هذه الذات إنما هي صفات سلوبية تعتمد على النفي. وكل الصفات الثبوتية التي ينسُبها المتكلمون

---

[11] الفتوحات ٢ / ٤٥٨.

[12] الفتوحات ٢ / ٥٧٩.

[13] الفتوحات ٢ / ٢٨٩.

— خطأً — إلى الذات الإلهية إنما هي صفات الألوهة: «إن الكون لا تعلُّقَ له بعلم الذات أصلًا، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة، وهو مسمى الله، فهو الدليل المحفوظ الأركان الشاهد على معرفة الإله، وما يجب أن يكون عليه سبحانه من أسماء الأفعال، ونعوت الجلال، وبأية حقيقة يصدُر الكون من هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف. وعندنا لا خلاف في أنها لا تُعلم، بل يطلق عليها نعوت تنزيه صفات الحدث، وأن القِدم لها، والأزل الذي يطلق لوجودها إنما هي أسماء تدل على سُلوب من نفي الأولية وما يليق بالحدوث. وهذا يخالفنا فيه جماعة من المتكلمين الأشاعرة، ويتخيلون أنهم قد علموا من الحق صفة نفسية ثبوتية، وهيهات أنَّى لهم بذلك!»[14]

إن الألوهة — في ظل هذا التصور — تمثل فاصلًا ووسيطًا وجوديًّا ومعرفيًّا بين الذات الإلهية والعالم. وهذا الفصل بين الذات والألوهة قد يوقِع ابن عربي في ثنائية الذات والصفات، وهي الثنائية التي دار عليها علمُ الكلام، واختلف حولها المعتزلة والأشاعرة. ولكن ابن عربي يتجاوز هذه الثنائية؛ لأنه لا يعتبر الألوهة كيانًا منفصلًا قائمًا بذاته له وجود عيني مستقل، بل هي مجموع الأسماء الإلهية الكامنة في هذه الذات والتي تتوق إلى الظهور. إنها نسب وإضافات لا تعني كثرةً عينية في هذه الذات: «وكل حكم يثبُت في باب العلم الإلهي للذات إنما هو للألوهية، وهي أحكام ونِسب وإضافات وسلوب، فالكثرة في النسب لا في العين.»[15] إن الألوهة هي مجموع الأسماء الإلهية، وهي ليست زائدة على هذه الذات؛ لأنها ليست أعيانًا وجودية منفصلة. ومن جهة أخرى فهذه الأسماء ليست علة لألوهية الذات: «ولو كانت الصفات أعيانًا زائدة وما هو إله إلا بها، لكانت الألوهية معلولة بها، فلا يخلو أن تكون هي عين الإله، فالشيء لا يكون علة لنفسه، أو لا تكون، فالله لا يكون معلولًا لعلة ليست عينه، فإن العلة متقدمة على المعلول بالرتبة، فيلزم من ذلك افتقار الإله من كونه معلولًا لهذه الأعيان الزائدة التي هي علة له، وهو محال. ثم إن الشيء المعلول لا يكون له علتان، وهذه كثيرة، ولا يكون إلهًا إلا بها، فبطَل أن تكون الأسماء والصفات أحيانًا زائدة على ذاته، تعالى الله عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.»[16]

[14] الفتوحات ١ / ١٦٠.

[15] الفتوحات ١ / ٤١.

[16] الفتوحات ١ / ١٦٣.

ولكن ما معنى أن الألوهة — الأسماء والصفات الإلهية — نسب وأحكام لا عين لها؟ وما هي علاقة هذه النسب والأحكام بالذات؟

يرى ابن عربي أن هناك صفة ثبوتية واحدةً للذات الإلهية؛ هي صفة الاستغناء الذاتي، تقابلها للممكن (العالم) صفةٌ ثبوتية نقيضة؛ هي الافتقار الذاتي. والعلاقة بين الصفتين — الاستغناء والافتقار — هي علاقة الإله بالمألوه. ومن هذه العلاقة الأولية القائمة على الانفصال الكامل بين طرفيها تبدأ مجموعة من العلاقات المشتركة بين الذات والعالم عن طريق وسيط الألوهة، هذا الذي ليس بدوره سوى مجموع هذه العلاقات. إن التقابل والتضاد بين صفتَي الاستغناء والافتقار هو القطب الجاذب لمجموعة العلاقات التي تستهدف التوسط بين هذين النقيضين. هذه العلاقات هي ما يعطي للألوهة الكثرة الأسمائية، وإن كانت واحدة في ذاتها. تتكثَّر الأسماء لتكثُّر التعلقات، وليس معنى كثرة الأسماء الدالة على هذه التعلقات أن الألوهة تتكثر في ذاتها، فهي — في النهاية — صفة ثبوتية واحدة: «افتقار الممكن للواجب بالذات والاستغناء الذاتي للواجب دون الممكن يسمى إلهًا. وتعلقها بنفسها وبحقائق كل محقَّق، وجودًا كان أو عدمًا، يُسمى علمًا. تعلقها بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه يُسمى اختيارًا. تعلقها بالممكن على التعيين يسمى إرادة. تعلقها بإيجاد الكون يسمى قدرة. تعلقها بإسماع المكوَّن لكونه يسمى أمرًا ... تعلقها بإسماع المكوَّن لصرفه عن كونه أو كون ما يمكن أن يصدر عنه يسمى نهيًا ... تعلقها بكيفية النور وما يحمله من المرئيات يسمى بصرًا أو رؤية. تعلقها بإدراك كل مدرَك الذي لا يصح تعلقٌ من هذه التعلقات كلها إلا به يسمى حياة. والعين في ذلك كله واحدة، تعددت التعلقات لحقائق المتعلَّقات والأسماء للمسميات.»[17] ومعنى ذلك أن الألوهة هي مجموع الأسماء التي تدل على التعلقات بين الذات الإلهية والعالم. وهي رغم الكثرة الأسمائية تقوم على الوحدة الذاتية. ولكن كيف يمكن لابن عربي أن يحلَّ معضلة القِدم والحداثة ويتغلب — من خلال وسيط الألوهة — على مثل هذه الثنائية؟

إذا كانت الألوهة متعلقة بالعالم، والعالم محدَث، فهذا سيؤدي بابن عربي بالضرورة إلى أحد أمرين: إلى اعتبار الألوهة محدَثة، أو إلى القول بقِدم العالم. وكلا الأمرين يتعارض بشكل جذري مع الفكر الديني الذي ينطلق منه ابن عربي. ولكن من اليسير على ابن عربي

[17] الفتوحات ١ / ٤٤.

أن يتغلب على مثل هذه الصعوبة؛ ما دامت الألوهة مجموعة من النسب والإضافات لا أعيان لها. إن الألوهة أحكام، والأحكام لها جانبان: جانب من حيث هي إمكانيات لم يُتَح لها الظهور، وجانب من حيث ظهورها في معطًى حسي مدرك مباشر. الحكم في الحالة الأولى ضمني باطن، وفي الحالة الثانية واضح ظاهر. المثال الذي يمكن أن يوضح هذه القضية حكمُ الأبوَّة في الذكر والأمومة في الأنثى؛ فقبل ظهور الابن يكون الحكم ضمنيًّا باطنًا باعتباره إمكانًا، وحين يظهر أو يولد مولود لرجل أو امرأة يتحقق الحكم الباطني الضمني، ويتحول إلى حكم واضح ظاهر لظهور الولد، وهو المعطى الحسي الذي تتجسد من خلاله أحكامُ الأبوة أو الأمومة. الذات الإلهية — في مرحلة الأحدية المطلقة — تتضمن الألوهة في باطنها باعتبارها أحكامًا ضمنية؛ وعلى ذلك يمكن القول إن الألوهة — من حيث هي باطن الذات الإلهية — قديمة. وهي من حيث ظهورها وتعلقها بإيجاد أعيان الممكنات محدَثة. والعالم — من جانب آخر — يخضع لهذين الاعتبارين؛ فهو محدَث من حيث الظهور، وقديم من حيث بطونه في العلم الإلهي، ومن حيث إنه المظهر الذي تبرز به الألوهة من بطونها في الذات؛ وعلى هذا يرفض ابن عربي أن ينسب صفة الاختراع إلى الله؛ على أساس أن الاختراع هو حدوث المعنى المختَرَع في نفس المختَرِع، وإيجاد الله للعالم إنما تم على أساس علمه السابق به، وهو علم قديم وليس حادثًا: «سألني وارد الوقت عن إطلاق الاختراع على الحق تعالى، فقلت له: علم الحق بنفسه عين علمه بالعالم، وإذا لم يزل العالم مشهودًا له تعالى وإن اتصف بالعدم، ولم يكن العالم مشهودًا لنفسه؛ إذ لم يكن موجودًا. وهذا بحر هلك فيه الناظرون الذين عدموا الكشف … فعَلِم العالم في حال عدمه وأوجده على صورته في علمه.»[١٨]

وليس هناك مِن فارق أساسي عند ابن عربي بين الوجود في العلم والوجود المادي الظاهر؛ إذ هما مرتبتان للوجود؛ أي: إن الوجود في العلم الإلهي والوجود العياني الحسي مرتبتان لحقيقة وجودية واحدة. ومن هنا يصح القول بأن العالم قديم طبقًا لوجوده العلمي. ويصح بنفس الدرجة القول بأنه مُحدَث طبقًا لوجوده الحسي الظاهر. والأساس الذي ينطلق منه ابن عربي أن الوجود ليس صفة إضافية زائدة تضاف إلى الشيء، وإنما هي عين الشيء نفسه: «إن الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم، لكن هو نفس الموجود والمعدوم، لكن الوهم يتخيل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود

---

[١٨] الفتوحات ١ / ٩٠.

والمعدوم، ويتخيلهما كالبيت والموجود والمعدوم قد دخلا فيه؛ ولهذا نقول قد دخل الشيء في الوجود بعد أن لم يكن. وإنما المراد بذلك عند المتحذلقين إنما معناه أن هذا الشيء وُجد في عينه، فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات الشيء أو نفيُه.»[١٩] ويفرِّق ابن عربي — من زاوية أخرى — بين مرتبتين للوجود: هما الوجود المطلق، وهو وجود الذات، والوجود المقيد، وهو الوجود العياني الحسي للعالم. والفارق بينهما أن الوجود المطلق هو الوجود الحق، منبعُ كلِّ وجود، هو النور الذي يسطع على الممكنات، فيُخرجها من حيِّز العدم الإمكاني إلى حيِّز الوجود الفعلي. وتنبع قابلية الممكن للوجود — دون العدم — من وجوده في علم الله؛ ومعنى ذلك أن له وجهًا ونسبةً إلى الوجود الحق تُغلِّب جانب الوجود فيه على جانب العدم فيقبل الوجود الظاهر، ويصبح وجوده — بالنسبة إلى الوجود الحق المطلق — وجودًا إضافيًّا بالمرتبة. وإذا كان الوجود العلمي يمثِّل أحد مراتب الوجود الأربع، وهي العيني والعلمي واللفظي والرقمي،[٢٠] فمن الطبيعي أن يصح وصف العالم بالقدم على أساس مرتبة الوجود العلمي، ويصح أيضًا وصفُه بالحدوث على أساس مرتبة الوجود الحسي؛ إذ كلتاهما مرتبتان أو نسبتان لحقيقة واحدة.

وإذا صح أن يوصف العالم بالقِدم وبالحدوث معًا بالنسبة وبالإضافة، فإنه يمكن بنفس الدرجة وصفُه بالعدم وبالوجود؛ فقد كان معدومًا في الوجود الحسي موجودًا في الوجود العلمي؛ أي: معدومًا بالنسبة لمرتبة ما من مراتب الوجود، موجودًا بالنسبة لمرتبة أخرى؛ أي: موجودًا معدومًا بالنسبة والإضافة من حيث هو وجود مضاف. ومثل هذا التقسيم لا يصح على الوجود المطلق الحق، بل يصح فقط على الوجود الإضافي المقيد: «إذا ثبت عين الشيء أو انقضى، فقد يجوز عليه الاتصافُ بالعدم والوجود معًا؛ وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه موجودًا في السوق معدومًا في الدار. فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود، كالسواد والبياض، لاستحال وصفه بهما معًا، بل إذا كان معدومًا لم يكن موجودًا، كما أنه إذا كان أسودَ لا يكون أبيض. وقد صح وصفه بالعدم والوجود معًا في زمان واحد. هذا هو الوجود الإضافي والعدم مع ثبوت العين. فإذا صح أنه ليس بصفة قائمة بموصوف محسوس ولا بموصوف معقول وحده دون إضافة، فثبت أنه من باب النسب والإضافات.»[٢١]

---

[١٩] إنشاء الدوائر ٦–٧.

[٢٠] انظر: الفتوحات ٢ / ٣٠٩، وكذلك إنشاء الدوائر ٧–٨.

[٢١] إنشاء الدوائر ٧.

إن الألوهة — كما أشرنا — ليست إلا مجموعة من العلاقات والنسب لا أعيان لها؛ أي: ليس لها وجود حسي عياني مستقل، بل وجودها بالأحرى مجرد وجود عقلي مفهوم. ونتيجة لذلك فهي تقع في دائرة وسطى بين الوجود الحق (الذات الإلهية) والوجود المقيد المضاف (العالم). ويصعب، والحالة هذه، أن توصف بوجود أو عدم بالمعنى الحسي، وهذا يستدعي في الذهن معقولية الخيال ووظيفته الوسطية التي تفصل وتجمع في نفس الوقت. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن تكون الألوهة أمرًا ثالثًا بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف. هذا الأمر الثالث «لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم، وهو مقارن للأزلي الحق أزلًا؛ فيستحيل عليه أيضًا التقدم الزماني على العالم والتأخر كما استحال على الحق وزيادة؛ لأنه ليس بموجود، فإن الحدوث والقِدم أمر إضافي يوصل إلى العقل حقيقةً ما؛ وذلك أنه لو زال العالم لم نطلق على الواجب الموجود قديمًا — وإن كان الشرع لم يجئ بهذا الاسم؛ أعني القديم وإنما جاء باسمه الأول والآخر — فإذا زُلتَ أنت لم يقلْ أولًا ولا آخرًا؛ إذ الوسط العاقد للأولية والآخرية ليس ثَم، فلا أولَ ولا آخر. وهكذا الظاهر والباطن وأسماء الإضافات كلها، فيكون وجودًا مطلقًا من غير تقييد بأولية أو آخرية.»[22] ومعنى ذلك أن الأسماء الإلهية — ومجموعها الألوهة — لا تمثل وجودًا إضافيًّا كالعالم، بل هي مجرد نسب وإضافات لا وجود لها. إنها مجموعة من العلاقات تربط بين كينونتين: الكينونة الأولى هي الذات الإلهية بوجودها المطلق، والكينونة الثانية هي العالم بوجوده العيني المضاف، لا بوجوده العلمي الأزلي. إن هذه النسب والإضافات هي التي تقيِّد إطلاق الذات الإلهية، فتجمع بينها وبين العالم.

نحن إذن في مواجهة ثلاثية تحُلُّ محل الثنائية القديمة في الفكر الديني. والوسط الذي يجمع بين طرفي هذه الثنائية القديمة هو الألوهة المعقولة التي هي مجموعة من النسب والإضافات لا أعيان لها. وليس معنى ذلك أننا في مواجهة ثلاث كينونات مستقلة منفصلة، بل الأحرى القول إننا في مواجهة ثلاث مراتب لحقيقة واحدة؛ هي الوجود الحق المطلق. إذا نظرنا لهذه الحقيقة في مرتبة الإطلاق والتجرد قلنا «الذات». وإذا نظرنا إليها من حيث أحكامها الباطنة المعقولة قلنا «الألوهة». وإذا نظرنا إليها من حيث ظهور هذه الأحكام في حقائق حسية كثيرة قلنا «العالم». فهذه إذن ثلاث مراتب للوجود يمكن أن نطلق عليها الوجود الذاتي (الذات) والوجود العقلي (الألوهة) والوجود العياني الحسي (العالم).

---

[22] إنشاء الدوائر ١٦.

قد نحس في بعض نصوص ابن عربي نزوعًا حسيًّا في وصف الأسماء الإلهية حالةَ توجُّهِها إلى إيجاد العالم، كما لو كانت كائنات حسية مستقلةً لها وجود مادي، ولكن علينا أن نحذر السقوط في مَهاوي مثل هذه التعبيرات الحسية،[٢٣] وعلينا أن نستجيب لنصيحة ابن عربي، وألا نتوقف عند المستوى الظاهر في كتاباته دون النَّفاذ إلى المستوى الباطن الذي لا يفتأ ينبهنا إليه. وابن عربي يميل كثيرًا إلى تصوير المعاني في صور حسية؛ «إذ المعنى إذا أُدخل في قالب الصورة والشكل تعشَّق به الحس، وصار له فرجة يتفرَّج عليها ويتنزه فيها، فيؤديه ذلك إلى تحقيق ما نُصِب له ذلك الشكل وجسِّدت له تلك الصور.»[٢٤] وهذا يفسِّر لنا غرام ابن عربي برسم الدوائر والتخطيطات والأشكال في كثير من كتبه.[٢٥]

المحذور الآخر الذي يجب أن نتوقَّاه هو أن نتصور أن هذه المراتب المختلفة للوجود، وهي الذات والألوهة والعالم، تقوم على نوع من التدرج الزماني؛ بمعنى أن الذات كانت موجودة أولًا ثم وُجدت الألوهة، أو بالأحرى ظهرت للوجود ثم ظهر العالم. مثل هذا التصور لا يستقيم مع فكر ابن عربي. إن العلاقة بين هذه المراتب الوجودية الثلاث ليست علاقة علة بمعلول أو سبب بنتيجة، وليس هناك أيُّ تفاوت في الزمن بين هذه المراتب؛ إذ لا مدخل للزمن في التجليات، بل الزمن أمر نسبي وهمي مرتبط بهذا العالم الحسي، ونسبة الأزل إلى الله كنسبة الزمن إلينا. ولَمَّا كانت نسبة الأزل لله نسبةً غير وجودية، حيث إنها نعت سلبي، فلا بد أن يكون الزمان أمرًا متوهَّمًا لا موجودًا.[٢٦] وعلى ذلك يتجنب ابن عربي استخدام كلمة الخلق أو الإبداع أو الاختراع، فكلها ألفاظ توهِم أسبقية العدم على الوجود. ويستخدم ابن عربي — بدلًا من ذلك — مصطلح «التجلي»، فمن التجلي الأقدس ظهرت الأسماء الباطنة، وعن التجلي المقدس ظهر العالم بمراتبه المختلفة، دون أيِّ فارق زمني، فالأمر — كما سبقت الإشارة — مثل لمح البرق.

وإذا كانت الألوهة ليست إلا مجموعةً من النسب والإضافات تربِط بين الوحدة والكثرة، فلا بدَّ أن يكون لها جانبان: جانب إلى الوحدة، وجانب إلى الكثرة؛ حتى تجمع بين جانبَي هذه الثنائية، كما جمعت بين ثنائيات الإطلاق والتحديد، والقِدم والحداثة،

---

[٢٣] انظر: إنشاء الدوائر ٣٦–٣٨، وكذلك الفتوحات ١ / ١٠٠-١٠١.

[٢٤] إنشاء الدوائر ٦.

[٢٥] انظر: إنشاء الدوائر، وهو واضح من اسمه، وانظر كذلك: الفتوحات ٣ / ٤٢١–٤٢٩.

[٢٦] الفتوحات ١ / ٢٩١.

والوجود والعدم. وتنبع كثرة الألوهة من تعددها من حيث النسب والإضافات والعلاقات التي تعبر عنها. أما وَحدتها فهي دلالتها على علاقة الاستغناء من جانب المطلق والافتقار من جانب المقيد. هذه العلاقة هي الألوهة في وحدتها الذاتية، إنها واحدة من حيث دلالتها على الصفة الثبوتية النفسية الإلهية، وهي صفة الاستغناء. هذه الصفة لا تتعلق بشيء وجودي عياني، وإنما تتعلق بنقيضها العقلي وتدل عليه، وهي صفة الافتقار من جانب الممكنات الموجودة — أزلًا — في علم الله. هذه العلاقة (الاستغناء والافتقار) هي الألوهة، ويدل عليها الاسم «الله».

واسم الله يدل على الألوهة، كما يدل على جميع حقائقها المتكثِّرة في نفس الوقت، فهو الاسم الجامع. ودلالته على الحقائق الكثيرة هي دلالة ضمنية من حيث جمعيته المتضمنة في وحدته الذاتية، «فالإمام المقدم الجامع اسمه الله، فهو الجامع لمعاني الأسماء كلها، وهو دليل الذات، فنزَّهناه كما نزَّهنا الذات. وأيضًا فإنه من حيث ما وضع جامعُ الأسماء. فإنْ أخذناه لكونٍ ما من الأكوان فما نأخذه من حيث ما وُضع له، وإنما نأخذه من جهة حقيقةٍ ما من حقائقه التي هو مهيمن عليها. ولتلك الحقيقة اسم يدل عليها من غير اسم الله، فلنأخذها من جهة ذلك الاسم الذي لا يحتمل غيرها، ونبرز الكون منها، ونترك اسم الله على منزلته من التقديس. فإذا تقرر هذا وخرج الاسم الجامع عن التعلُّق بالكون، وبقي على مرتبته حتى لا تبقى حقيقة إلا برزت، فحينئذٍ يظهر سلطان ذاته كليًّا.»[٢٧] ومعنى ذلك أن الاسم الجامع (الله) هو اسم لا تعلُّق له بالكون، وإن كان يمكن أن يدلَّ على جميع الأسماء التي تتعلق تعلقًا مباشرًا بالكون. فهذا الاسم يدل على ألوهية الذات، أو على مرتبة الألوهة في جمعيتها ووحدتها. وهذه المرتبة تتطلب الكون بالقوة لا بالفعل. أما باقي الأسماء الإلهية، والتي تمثل كثرة الألوهة، فتتطلب الكون بالفعل لا بالقوة. فإذا أورِد اسم «الله» متعلقًا بكون من الأكوان، فهو إنما يدل في هذه الحالة على الاسم الخاص المتعلق بهذا الكون، ولا يدل على الجمعية الإلهية.

إن للألوهة بهذا الفهم جانبين: جانب الوحدة متمثلًا في اسم الله، وجانب الكثرة متمثلًا في باقي الأسماء الإلهية المتعلقة بالكون. والعلاقة بين الجانبين لا تقوم على الانفصال، فالكثرة متضمَّنة في الوحدة بالقوة، فهما جانبان لحقيقة واحدة تشير في

[٢٧] إنشاء الدوائر ٣٢–٣٣.

جانب منها إلى الذات، وتشير في جانب آخر إلى العالم. وهكذا تتأكد الوظيفة الوسطية أو البرزخية لمفهوم الألوهة؛ حيث تجمع بين عديد من الثنائيات وتوحِّد بينهما بذاتها، كما أنها في نفس الوقت تفصِل وتعزل بين هذه الثنائيات. إن مهمة هذا الوسيط هي تنزيه الذات الإلهية — من حيث هي — عن الانغماس في شئون العالم.

ويمكن لنا القول أخيرًا إن الألوهة — في فهم ابن عربي — يمكن أن تساوِيَ العلة الفاعلة عند الفلاسفة، مع فارق هام أنها — أولًا — علة ميتافيزيقية، وأنها — ثانيًا — لا تنفصل عن الواحد بوجود مستقل متميز. والأهم من ذلك أن هذا المفهوم يسمح لابن عربي بحل كثير من المعضلات التأويلية؛ خاصةً ما يرتبط منها بالآيات التي اعتُبرت متشابهة في القرآن كما سنعرض له بالتفصيل.

(٢) حقيقة الحقائق الكلية

تمثِّل حقيقة الحقائق أحدَ تجليات الوسيط — أو البرزخ — بين الذات الإلهية والعالم. وتكمن وساطتها — أو برزخيتها — في أنها تمثل محتوى العلم الإلهي أو معلومه القديم. وإذا كان ابن عربي يفرِّق بين العلم والمعلوم ويرى أن العلم هو «عبارة عن حقيقة في النفْس تتعلق بالمعدوم والموجود على حقيقته التي هو عليها، أو يكون إذا وُجد»،[٢٨] فإن حقيقة الحقائق، أو الحقيقة الكلية، هي مجموع الحقائق التي يتكون منها العلم الإلهي. ولا يُشترط أن يكون لهذه الحقائق وجود عيني سابق على العلم بها. وهذا متضمَّن في التعريف السابق للعلم، فهو يتعلق بالمعدوم والموجود على السواء. وتعلقه بالمعدوم إنما يكون بحقائقه التي يكون عليها إذا وُجد. ومعنى ذلك أن العلم لا يتعلق بالعدم المحض، بل يتعلق بالعدم الذي يصح وجوده. وبهذا يتجنب ابن عربي وجود أي موجود عيني سابق على علم الله يتعلق به العلم. ولا مانع، والحالة هذه، من مرحلة وسطى أو حالة ثالثة بين الوجود المطلق والعدم المطلق. هذه المرحلة الوسطى ليست حالة الإمكان؛ لأن حالة الإمكان هي حالة العالم باعتبار وجوده في العلم الإلهي القديم. إن حقيقة الحقائق الكلية لا يمكن أن توصف بالإمكان؛ لأنها، من حيث معقوليتها كحقائقَ كلية، لا تقبل الوجود العيني الذي يقبله الممكن، وإن كانت يمكن أن تظهر في موجودات عينية من حيث حقائقها.

---

[٢٨] إنشاء الدوائر ١٠.

إن المرتبة الوجودية لحقيقة الحقائق هي بذاتها المرتبة الوجودية للألوهة؛ إذ هي مِثلها نِسَب وإضافات ليس لها وجود عيني، ومن ثَم فهي لا توصف بوجود أو عدم، ويصح عليها الوصفان في نفس الوقت. وإذا كان ابن عربي في أحيان كثيرة يوحِّد بين حقيقة الحقائق والمقولات العشر عند الفلاسفة،[٢٩] فإنه في أحيان أخرى يوحِّد بينها وبين الألوهة.[٣٠] ولكن المهم أنه يضعها — مثل الألوهة — في المرتبة الوسطى بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف، ويصفها بكل الصفات التي تنطبق كلها على مرتبة الألوهة. وإذا كانت حقيقة الحقائق تمثل محتوى العلم الإلهي — الذي يتضمن بالضرورة العلم بالذات — فمن السهل أن تتوحد حقيقة الحقائق هذه مع الألوهة في مرتبتها الوجودية. وصفة العلم — من جانب آخر — إحدى حقائق الألوهة، فحقيقة الحقائق — من هذه الزاوية — إحدى الحقائق الإلهية. وإذا كان العلم هو العالم هو المعلوم فيمكن لنا أن نسلِّم بأن حقيقة الحقائق «تمثل الجانب الباطن للألوهة، وتمثل الألوهةُ الجانب الظاهر لحقيقة الحقائق.»[٣١]

وتتعدد أسماء هذه الحقائق الكلية عند ابن عربي؛ فهي: «أصل العالم وأصل الجوهر الفرد وفلك الحياة والحق المخلوق به.» وهي «حقيقة الحقائق أو الهيولى أو المادة الأولى أو جنس الأجناس.» أو «الحقائق الأُوَل أو الأجناس العالية.»[٣٢] وكلها أسماء تشي بوظيفتها البرزخية بين الله والعالم، وتشير في بعضها إلى محاولة ابن عربي استخدامَ مصطلحات فلسفية تقرِّبنا من مفهوم العلة الهيولانية عند الفلاسفة. ويجب الإشارة هنا إلى أن تعدد المصطلح عند ابن عربي للدلالة على شيء واحد، إنما يرتدُّ — في جانب منه — إلى طبيعة فكره الوسطي التوفيقي أكثر مما يرتد إلى غموض أو اضطراب أو خلط.[٣٣] فهو يسعى إلى التوحيد، ومن ثِم يضم كل المصطلحات المتاحة، ويعبِّر بها عن حقيقة واحدة تضم كل جوانبها المختلفة في نسق فكري موحد.

هذه الحقيقة — أو الحقائق — الكلية بمرتبتها الوجودية الثالثة والمتوسطة بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف، تربِط بين الذات الإلهية والعالم. ولكنها شيء ثالث

[٢٩] انظر: إنشاء الدوائر ٢٤–٢٦.

[٣٠] انظر: الفتوحات ١ / ٧٧، ١١٩.

[٣١] أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية لابن عربي ٦٨.

[٣٢] انظر: إنشاء الدوائر ١٦–١٩.

[٣٣] هذه الأوصاف يُكثر أبو العلا عفيفي من إلصاقها بفكر ابن عربي كما أشرنا قبل ذلك.

بينهما، وشيئيتها إنما هي شيئية معقولة لا محسوسة، «وعن هذا الشيء الثالث ظهر العالم، فهذا الشيء الثالث هو حقيقة الحقائق الكلية المعقولة في الذهن الذي يظهر في القديم قديمًا وفي الحادث حادثًا. فإن قلت هذا الشيء هو العالم، صدقت، وإن قلت إنه الحق القديم سبحانه، صدقت. وإنْ قلت إنه ليس العالم ولا الحق تعالى، وإنه معنًى زائد، صدقت. كل هذا يصح عليه، وهو الكلي الأعم الجامع للحدوث والقِدم. وهو يتعدد بتعدد الموجودات، ولا ينقسم بانقسام الموجودات، وينقسم بانقسام المعلومات. وهو لا موجودٌ ولا معدوم، ولا هو العالم وهو العالم، وهو غيرٌ ولا هو غير ... فإنَّ العالم قد كان معدوم العين، وهذا على حاله لا يتصف بوجود ولا عدم، لكن العلم القديم يتعلق بما يتضمنه هذا الشيء الثالث المجمل من التفصيل ... هذا الشيء الثالث الذي نحن بسبيله لا يقدر أحد أن يقف على حقيقة عبارته، لكن نومئ إليه بضرب من التشبيه والتمثيل، وبهذا ينفصل عن الحق الذي لا يدخل تحت المثال إلا من جهة الفعل، لا أنه ينبئ عن حقيقته ... نسبة هذا الشيء، الذي لا يُحدُّ ولا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقِدم، إلى العالم كنسبة الخشبة إلى الكرسي والتابوت والمنبر والمحمل، أو الفضة إلى الأواني والآلات التي تصاغ منها؛ كالمُكْحُلة والقُرط والخاتم؛ فبهذا تعرف تلك الحقيقة. فخذْ هذه النسبة، ولا تتخيل النقص فيه كما تتخيل النقص في الخشبة بانفصال المحبرة عنها.»[٣٤]

إن هذه الحقيقة، التي مثَّل لها ابن عربي تمثيلًا ماديًّا، تشير إلى الوسيط المعقول الذي يتوسط بين الله والعالم. وهذا الوسيط ليس وسيطًا حسيًّا، إنه هو الألوهة نفسها، أو الألوهة كما تتجلى في صفة العلم. وليس العلم عند ابن عربي صفة زائدة، بل هو نسبة هي عين الله. وهذه الحقيقة — من جهة أخرى — هي العالم؛ ولذلك يصح وصفها بالقِدم وبالحدوث، وبالعدم وبالوجود. إن حقيقة الحقائق بكل ما تتصف به من صفات متعارضةٍ تتَّحد بالألوهة بمعناها الجمعي، ولا تقتصر على صفة العلم؛ فالعلم — من حيث هو نسبة — يمكن إدراجه في حقيقة الحقائق باعتباره أحد حقائقها أو نسبةً من نِسَبها. والعلم — من جانب آخر — يتضمن الكليات التي تحتوي الألوهة والعالم معًا إلى جانب حقيقة الحقائق الكلية. إن العلاقة بين الألوهة وحقيقة الحقائق، وبينهما وبين العلم من جهة أخرى، هي علاقة تطابق في حقيقتها، وإن أمكن — ذهنيًّا — التفرقةُ بين هذه المستويات.

---

[٣٤] إنشاء الدوائر ١٧–١٩.

وحين يتعرض ابن عربي لرسم جدول الحضرة الإلهية في كتابه «إنشاء الدوائر»، يصف العلاقة بين هذا الجدول وبين دائرة حقائق الحقائق بقوله: «وبدأنا به (يعني جدول الحضرة الإلهية) في الموجودات إذ هو الأول الذي لا أوليةَ له، والأشياء كلها معدومة؛ ولهذا جعلناه على أثر الشكل الهيولاني ومعه لَمَّا كان مقارنًا لها في الأزل من غير أن يكون لها وجود في عينها، لكنها معلومة له سبحانه، يعلمها بحقيقة من حقائقها، فهو يعلمها بها لا بغيرها؛ إذ هي الشاملة للكل، وكان الحق أزلًا لها ظاهرًا، وهي له باطن؛ إذ هي صفة العلم، وليس العلم بشيء غيرها.»[٣٥] وإذا كانت حقيقة الحقائق تقارن الألوهة من الناحيتين الوجودية — لأنهما تنتميان لنفس المرتبة الوسيطة بين الوجود المطلق والوجود المضاف — والمعرفية — من حيث إن كلًّا منهما يمثل موضوع العلم الإلهي ومحتواه — فكلتاهما — بالضرورة — متضمَّن في الآخر، وكل ما تتصف به إحدى الحقيقتين يمكن أن تتصف به الأخرى؛ إذ هما — في الواقع — مرتبتان لحقيقة واحدة. ولذلك لا ندهَش حين يصف ابن عربي حقيقة الحقائق بأنها «الدائرة المحيطة بالموجودات على الإطلاق من غير تقييد. وهي الحاوية على جميع الحقائق المعلومة الموجودة والمعدومة واللامعدومة. وفيها الحياة المعقولة التي هي في القديم قديمة وفي المحدث حادثة. وفيها العلمية والإرادية.»[٣٦]

يمكن لنا القول إذنْ إن حقيقة الحقائق هذه، وإن توحَّدت بالعلم الإلهي، فهي أشمل من صفة العلم ذاتها؛ إذ العلم نسبة من نِسَبها، إنها تتسع لتشمل الحياة والإرادة. إن تعلُّق العلم الإلهي بموضوعه — وهو الذات الإلهية — هو عين تعلقه بحقيقة الحقائق، هو عين تعلقه بالعالم.[٣٧] تعددت التعلقات والمتعلَّق واحد، وتكثَّرت النسب والحقيقةُ ذاتها واحدة. وإذا كان ابن عربي لا يصف هذه الحقائق بالوجود ولا بالعدم، ويضعها في مرتبة وسطى بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف، فإنه — من جانب آخر — حين يتحدث عن مراتب الموجودات من حيث الروحانية والتجسُّد، أي: من حيث قابليتها للتحيز من عدمه، يضع هذه الحقائق في المرتبة الرابعة؛ وهي الموجودات التي لا تقبل التحيز بذاتها ولكن تقبله بالتبعية، ولا تقوم بنفسها ولكن تحلُّ في غيرها، «وهي الأعراض كالسواد والبياض

[٣٥] إنشاء الدوائر ٣١.

[٣٦] إنشاء الدوائر ٢٤١، وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ١١٩ حيث يضع ابن عربي القدرة والسمع ضمن حقيقة الحقائق.

[٣٧] انظر: أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم ٣٠.

وأشباه ذلك. ومنها موجودات النسب، وهي ما يحدث بين هذه الذوات التي ذكرناها (يقصد الأقسام الثلاثة للموجودات؛ وهي: الوجود المطلق الذي لا تدرَك ماهيته، وهو الله. والثاني الموجود المجرد عن المادة؛ وهي العقول الروحانية القابلة للتشكيل والتصوير؛ وهي الملائكة والجن. والثالث الموجود الذي يقبل التحيز والمكان؛ وهي الأجرام والأجسام والجواهر الأفراد عند الأشعريين) وبين الأعراض كالأين والكيف والزمان والعدد والمقدار والإضافة والوضع، وأن يفعل وأن ينفعل. وكل واحد من هذه الموجودات ينقسم في نفسه إلى أشياءَ كثيرة.»[٣٨]

وحقيقة الحقائق بتوسطها بين الله والعالم، بين المطلق والمقيد، وبين التحيز واللاتحيز، يعتبرها ابن عربي الغيب الحقيقي بين عالَمي الغيب والشهادة، فهي معقولة غير مشهودة في ذاتها، وإن كانت يمكن أن تشهد فيما تتحيز فيه من الأشياء. وإذا كانت هذه الحقيقة هي الحاكمة على الوجود كله على أساس أنها تصدُق على الله كما تصدُق على العالم، فهي من هذه الوجهة خروج من الغيب إلى الشهادة حالَ تحيزها في العالم. ولكنها تعود — من جديد — إلى عالم الغيب؛ وذلك على أساس عدم بقاء الأعراض زمانَين متتاليين. ومعنى ذلك أن حقيقة الحقائق دائمة الحركة بين الظهور والاختفاء؛ وذلك لأن العالم في نظر ابن عربي ليس مشروعًا تمَّ وانتهى، ولكنه في حالة تخلُّق دائمة مستمرة؛ هي الخلق الجديد، الناتج عن دوام التجليات الإلهية. ولذلك يطلِق ابن عربي على حقيقة الحقائق اسم «الأعراض الكونية»: «هذه الأمور التي خرجت من الغيب إلى الشهادة، ثم انتقلت إلى الغيب، وهي الأعراض الكونية، هل هي أمور عينية، أو هي أحوال لا تتصف بالعدم ولا بالوجود، ولكن تعقل فهي نسب؟! وهي من الأسرار التي حار الخلق فيها؛ فإنها ليست هي الله، ولا لها وجود عيني فتكون من العالم، أو تكون مما سوى الله، فهي حقائق معقولة إذا نَسبْتَها إلى الله عز وجل قَبِلها ولم تستحِلْ عليه. وإذا نَسبْتَها إلى العالم قَبِلها ولم تستحِلْ عليه. ثم إنها تنقسم إلى قسمين في حق الله؛ فمنها ما يستحيل نسبته إلى الله فلا تُنسَب إليه، ومنها ما لا يستحيل عليه، فالذي لا يستحيل على الله يقبله العالم كلُّه إلا نسبة الإطلاق، فإن العالم لا يقبله. ونسبة التقييد يقبله العالم ولا يقبله الله. وهذه الحقائق المعقولة لها الإطلاق الذي لا يكون لسواها؛ فيقبلها الحق والعالم، وليست من الحق ولا من العالم، ولا هي موجودة، ولا يمكن أن ينكر العقل [العلم] بها. فمن

[٣٨] إنشاء الدوائر ٢٠–٢١، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٤٥٤.

هنا وقعت الحيرة، وعظُم الخطب، وافترق الناس، وحارت الحيرات، فلا يعلم ذلك إلا من أطلعه الله على ذلك؛ وذلك هو الغيب الصحيح الذي لا يوجد منه شيء فيكون شهادة، ولا ينتقل إليه بعد الشهادة. وما هو محال فيكون عدمًا محضًا، ولا هو واجب الوجود فيكون وجوده محضًا، ولا هو ممكن يستوي طرفاه بين الوجود والعدم، وما هو غير معلوم، بل هو معقول معلوم فلا يُعرف له حد، ولا هو عابد ولا معبود. وكان إطلاق الغيب عليه أولى من إطلاق الشهادة؛ لكونه لا عين له يجوز أن تشهد وقتًا ما، فهذا هو الغيب الذي انفرد الحق به سبحانه.»[٣٩]

إن الربط بين حقيقة الحقائق الكلية والغيب المطلق من جهة، والربط بينها وبين النسب من جهة أخرى؛ يؤكد أن حقيقة الحقائق تتوحد بالأسماء الإلهية التي تمثل في مجموعها الألوهة. إن لحقيقة الحقائق الإطلاقَ على العموم، ومن هذه الزاوية تتوحد بالألوهة وتُنسَب إلى الحق وتصح عليه كما تُنسَب إلى العالم وتصح عليه. وصفة التقييد هي الصفة أو النسبة التي يقبلها العالم من حقيقة الحقائق وتصح عليه، ولا يقبلها الحق ولا تصح عليه. وفي مقابلة التقييد، فإن صفة الإطلاق لا يقبلها العالم ويقبلها الحق. وبعيدًا عن هذه الثنائية — الإطلاق والتقييد — يشترك الحق والعالم في كل النسب الأخرى التي تتضمنها حقيقة الحقائق. وهذا التصور لحقيقة الحقائق لا يبعُد كثيرًا عن تصور الألوهة على أساس أنها علاقة أولية ثنائية؛ هي الاستغناء من جانب الذات الإلهية، والافتقارُ من جانب العالم. أما كافة العلاقات والنسب أو الأسماء الإلهية فهي تمثِّل علاقاتٍ مشتركةً بين الذات والعالم.

ومما يؤكد هذا الربط والتوحيد بين الألوهة وحقيقة الحقائق أن ابن عربي يجعل حقائق هذه الحقيقة هي المتجلية على قلوب العارفين. ومعنى ذلك أن لها وظيفةً معرفية إلى جانب وظيفتها الوجودية. وهاتان الوظيفتان — الوجودية والمعرفية — تنطبقان تمامًا على الأسماء الإلهية التي تتجلى أيضًا على قلوب العارفين؛ فتمنحها المعرفة حسب طبيعة الاسم المتجلي. وهكذا تتوحد الصفات والأسماء الإلهية وجوديًّا ومعرفيًّا بحقيقة الحقائق؛ لأن «الحق يتجلى لعباده على ما شاء من صفاته؛ ولهذا السبب ينكره قوم في الدار الآخرة؛ لأنه تعالى تجلى لهم في غير الصورة والصفة التي عرَفوها فيه ... فيتجلى للعارفين على قلوبهم وعلى ذواتهم في الآخرة عمومًا. فهذا وجه من وجوه الشبه. وعلى التحقيق الذي

[٣٩] الفتوحات ٣ / ٧٩، وكلمة «العلم» في الأصل «العالم» وهو خطأ واضح.

لا خفاء به عندنا أن حقائقها (يعني حقائق حقيقة الحقائق) هي المتجلية للصنفين في الدارين لمن عقَل أو فهِم.»[٤٠]

هذا التصور لحقيقة الحقائق بمركزها الوجودي الوسيط بين الله والعالم من جهة، ومركزها المعرفي الوسيط بين الله والإنسان من جهة أخرى؛ يجعل ابن عربي قادرًا على أخذ آيات الصفات بظاهرها، على اعتبار أن هذه الصفات حقيقة في الذات الإلهية، كما أنها حقيقة في الذات الإنسانية. والتمايز بين الذاتين، لا بين الصفتين، هو أساس التفرقة. ومن ثَم يردُّ على المؤولة — خاصة المعتزلة — منكرًا عليهم تأويلَهم على أساس أنهم تحاشَوا التشبيهَ بالأجسام، فوقعوا في التشبيه بالمعاني؛ خاصة في آية الاستواء حين فسروا الاستواء بأنه الاستيلاء.[٤١]

إن الفارق بين الألوهة وحقيقة الحقائق هو فارق اعتباري لا حقيقي. وإذا صح ما افترضناه، من أن مفهوم الألوهة عند ابن عربي يمكن أن يتساوى مع مفهوم العلة الفاعلة عند الفلاسفة، فإن مفهوم حقيقة الحقائق يمكن أن يساوي مفهوم العلة الهيولانية. وابن عربي نفسه يطلق على حقيقة الحقائق أسماء مثل الهيولى الكل أو المادة الأولى أو جنس الأجناس؛ كما أشرنا من قبل. فهي الهيولى «التي أوجد الحق من مادتها الموجودات العلويات والسفليات، فهي الأم الجامعة لجميع الموجودات، وهي معقولة في الذهن غير موجودة في العين، وهو أن تكون لها صورة ذاتية، لكنها في الموجودات حقيقة من غير تبعيض ولا زيادة ولا نقص، فوجودها عن بروز أعيان الموجودات قديمِها وحديثها، ولولا أعيان الموجودات ما عقَلناها، ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات، فوجودها موقوف على وجود الأشخاص، والعلم بالأشخاص تفصيلًا موقوف على العلم بها.»[٤٢]

والألوهة وحقيقة الحقائق — معًا — شرطان أساسيان لظهور العالم. ويفضِّل ابن عربي اعتبارهما شرطًا على اعتبارهما علة؛ على أساس أن العلة تستلزم المعلول، بينما الشرط قد يوجد ولا يوجد ما هو شرط له، وعلى العكس لا يوجد المشروط إلا بوجود شرطه المسبب،[٤٣] واعتبارهما شرطًا يمكِّن ابن عربي من الحفاظ على نوع من الوجود

---

[٤٠] الفتوحات ١ / ٧٧.

[٤١] الفتوحات ١ / ٦٨١.

[٤٢] إنشاء الدوائر ٢٤–٢٦.

[٤٣] انظر: أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية لابن عربي ٣٤.

المستقل — العقلي على الأقل — لكلٍّ من الألوهة وحقيقة الحقائق. أما ظهورهما العيني الحسي — أي: ظهور أحكامهما — فهو مرتبط بظهور العالم من الوجود العلمي إلى الوجود الحسي، «ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية.»[٤٤]

إن حقيقة الحقائق كما تتحد بالألوهة وجوديًّا ومعرفيًّا، تمثل وسيطًا بين الله والعالم من جهة، وبين الله والإنسان من جهة أخرى. والوجود الذي يضفيه ابن عربي على حقيقة الحقائق هو وجود ذهني معقول لا عيانيٌّ محسوس، وهو نفس الوجود الذي يضفيه على الألوهة ويضفيه على الخيال أو البرزخ. وهذه المرتبة الوجودية المعقولة — عند ابن عربي — إحدى مراتب الوجود، وهي مرتبة هامة لا تقل عن مرتبة الوجود الحسي؛ الأمر الذي يعطي لهذه الوسائط — في فكر ابن عربي — قدرًا من الاستقلالية والتمايز يقف عائقًا دون وحدة الوجود بالمعنى الفلسفي المعاصر.

(٣) العماء أو الأعيان الثابتة في العدم

يمثل العماء أحد مراتب التمثل الخيالي، وهي المرتبة التي يطلق عليها ابن عربي اسم «الخيال المطلق». وهو موجود ناتج عن النفَس الإلهي للتنفيس عن كَرْب الوحدة المطلقة، ورغبة الذات الإلهية في الظهور في صور غيرية. لقد أحب الواحد أن يرى نفسه في صورةٍ غيرية يتجلى فيها ويرى فيها نفسه. ومع الحب والعشق يوجد الضيق الذي يسعى للتنفيس عن نفسه، فيخرج النفَسُ مكونًا العماء. وإذا كان العماء تنفيسًا عن العشق الذي هو شدة الحب، فهو خيال منفصل؛ لأنه ناتج عن تخيل؛ إذ لا يصح الحب — عند ابن عربي — إلا مع التخيل والتصور.[٤٥] وحين أحب الواحد أن يرى نفسه في صورة غيرية، تخيل الصورة. وحين تنفَّسَ للتفريج عن العشق خرج النفَس على شكل الصورة التي تخيلها. وعلى ذلك فالعماء — النفَس — خيال منفصل؛ لأنه ناتج عن تخيل، وهو الخيال المطلق، «إن حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء الذي هو أول ظرف قبل كينونة الحق ... ففتح الله تعالى في ذلك العماء صِورَ كلٍّ ما سواه من العالم. ألَا إن ذلك العماء هو

---

[٤٤] فصوص الحكم ٥٥.

[٤٥] انظر: الفتوحات ٢ / ٣٢٩.

الخيال المحقق، ألَا تراه يقبل صور الكائنات كلها، ويصوِّر ما ليس بكائن! هذا لاتساعه، فهو عين العماء لا غيره، وفيه ظهرت جميع الموجودات، وهو المعبَّر عنه بظاهر الحق في قوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. ولهذا في الخيال المتصل يتخيل من لا معرفة له بما ينبغي لجلال الله بتصوره، فإذا تحكَّم عليه الخيال المتصل فما ظنُّك بالخيال المطلق الذي هو كينونة الحق فيه، وهو العماء! فمن تلك القوة ضبطه الخيال المتصل … وهو من بعض وجود الخيال المطلق الذي هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة.»[٤٦]

العماء — إذن — يمكن أن يتساوى مع العلة الصورية عند الفلاسفة باعتباره التمثُّلَ الأول في صورة غير محدودة، صورة بالمعنى الروحي إذا صحَّ هذا التعبير، هي أصل كل الصور في العالم، وهي — في نفس الوقت — تتضمن كل صور الموجودات الروحية والحسية في العالم؛ هذا هو وضعها أو مرتبتها الوجودية. أما مرتبتها المعرفية فهي تمثل الأصل الذي يستمد منه الخيال المتصل الإنساني. وقد توهم هذه المرتبة من التمثل الإلهي بأسبقية مرتبة الألوهة وحقيقة الحقائق في الزمان. ولكن ابن عربي — كما أشرنا — يعتبر الزمان — وكذلك الأزل — أمورًا اعتبارية لا حقيقية. ومن جهة أخرى يمكن أن يسمى هذا العماء — أيضًا — بالهباء أو الهيولى الكل. وإذا كان الهباء يمثل المرتبة الرابعة في الموجودات الروحية — موجودات المجموعة الثانية — كما سنرى، فالتفرقة عند ابن عربي تظلُّ تفرقةً اعتبارية لا وجوديةً حقيقية. وهذا الربط بين العماء والهيولى الكل — التي هي حقيقة الحقائق كما أشرنا قبل ذلك — ينفي أيَّ أسبقية لمرتبة على مرتبة، ويؤكد أن هذه المستوياتِ جميعَها مراتبُ مختلفة تؤدي وظائفَ متعددةً لحقيقة واحدة.

إن العماء ليس إلا التجلي المقدس للذات الإلهية حين أحبت أن تُعرف. وهنا يرتكز ابن عربي إلى حديث قدسي هام جدًّا عند المتصوفة: «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرف»، وعن هذا الحب ينتج الشوق. وهنا يلجأ ابن عربي إلى التصوير الحسي لإبراز المعنى الذي يريده. وعلينا أن نحذر — مرة أخرى — هذا المزلق الذي قد يقودنا إلى مادية يرفضها ابن عربي نفسه، «وكان أصل ذلك حكم الحب. والحب له الحركة في المحب. والنفَس حركة شوقية لمن تعشَّق به وتعلق. له في ذلك التنفُّس لذة، وقد قال تعالى: كنت كنزًا مخفيًّا لم أُعرَف فأحببت أن أُعرَف. فبهذا الحب وقع التنفُّس فظهر النفَس فكان العماء. فلهذا أوقع

[٤٦] الفتوحات ٢ / ٣١٠، وانظر: محمود قاسم، الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ٧.

عليه اسمَ العماء الشارعُ؛ لأن العماء هو السحاب يتولَّد من الأبخرة، وهي نفس العناصر لما فيه من حكم الحرارة، فلهذا الالتفات سماه عماءً، ثم نفى عنه الهواء الذي يحيط به كما يحيط بجسم السحاب ويصرِّفه الهواءُ حيث شاء، فنفى أن يكون هذا العماء يتحكم فيه غيرُه؛ إذ هو أقرب الموجودات إلى الله الكائن عن نَفَسه ... فهذا العماء هو الحق المخلوق به كل شيء، وسمي الحق لأنه عين النفَس، والنفَس باطن في المتنفس. وهكذا يعقل، فالنفَس له حكم الباطن، فإذا ظهر له حكم الظاهر فهو الأول في الباطن والآخر في الظاهر، وهو بكل شيء عليم، فإنه فيه ظهر كل شيء مسمًّى من معدوم يمكن وجود عينه، ومن معدوم يوجد عينه ... فلهذا قلنا في الأشخاص إنها مخلوقة من وجود لا من عدم، فإن الأصل على هذا كان، وهو العماء عن النفَس، وهو وجود، وهو عين الحق المخلوق به.»[٤٧]

إن العماء هو باطن الألوهة الذي تحول إلى ظاهر يتضمن كل صور الموجودات من أعلاها إلى أدناها. وهو أيضًا الحق المخلوق به — وهذا أحد الأسماء التي أطلقها ابن عربي على حقيقة الحقائق. ومن ثم فهو يتَّحِد بحقيقة الحقائق، إنه — العماء — بمثابة التعين الأول الظاهر للعلم الإلهي الباطن. وهو تعين معقول غير محسوس، وتعين مرتبة تنفي أي كثرة أو تدرُّج زمني، «كان الله ولا شيء معه. ثم أُدرج فيه: وهو الآن على ما عليه كان. لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفةٌ لم يكن عليها، بل كان موصوفًا لنفسه ومسمًّى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوه بها خلْقُه. فلما أراد وجود العالم، وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلٍّ من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، انفعل عنها حقيقةٌ تسمى الهباء، هي بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور، وهذا أول موجود في العالم، وقد ذكره علي بن أبي طالب رضي الله عنه وسهل بن عبد الله رحمه الله، وغيرهما من أهل التحقيق، أهل الكشف والوجود. ثم إنه سبحانه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء ويسمونه أصحاب الأفكار الهيولى الكل. والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية، فقبِل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده، كما تقبل زوايا البيت نور السراج. وعلى حد قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقَبوله.»[٤٨]

---

[٤٧] الفتوحات ٢ / ٣١٠، وانظر أيضًا نفس المصدر ٣ / ٤٢٠.

[٤٨] الفتوحات ١ / ١١٩.

ورغم التوحيد الذي نلمسه بين العماء والألوهة من جهة، وبينه وبين حقيقة الحقائق من جهة أخرى، فإن ثَم خلافًا وظيفيًّا — إن صحَّ التعبير — بين العماء وبين هاتين الحقيقتين. ويعتمد ابن عربي في تحديد هذه الوظيفة على حديث نبوي فحواه أن الرسول «ﷺ» سُئِلَ: أين كان ربُّنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال: كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء. وتتحدد وظيفة العماء — بناءً على ذلك — على أساس أنه مستوى الاسم الإلهي «الرب» الذي دار حوله سؤال السائل. واسم الرب يتطلب المربوب؛ أي: يتطلب الوجود الفعلي للعالم. وإذا كان اسم الله — كما أشرنا — يمثل الاسم الجامع المعبر عن الألوهة في جمعيتها، فإنه لا يتطلب بالضرورة وجود العالم ولا يتعلق بالكون. واسم الرب — من جانب آخر — هو «مستوى اسم الرب كما كان العرش مستوى اسم الرحمن. والعماء هو أول الأينيات، ومنه ظهرت الظروف المكانيات والمراتب فيمن لم يقبل المكان وقَبِل المكانة. ومنه ظهرت المحالُّ القابلة للمعاني الجسمانية حسًّا وخيالًا، وهو موجود شريف الحق معناه. وهو الحق المخلوق به كل موجود سوى الله، وهو المعنى الذي ثبتت فيه واستقرت أعيان الممكنات، ويقبل حقيقة الأين وظرفية المكان ورتبة المكانة واسم المحل. ومن عالم الأرض إلى هذا العماء ليس فيها من أسماء الله سوى أسماء الأفعال خاصة، ليس لغيرها أثر من كون ما بينهما من العالم المعقول والمحسوس.»[٤٩]

العماء — في ظل هذا التصور — هو مستوى اسم الرب، وهو موجود معنوي لا حسي يمثل التعين الأول للألوهة — وحقيقة الحقائق — في الأين والظرفية. إنها تمثل ساحة الخلاء الذي ظهرت فيه الأفعال الإلهية متوجهةً على إيجاد أعيان الممكنات التي تتمتع بوجود ذهني في هذا العماء، وهي الحالة التي يسميها ابن عربي حالة الثبوت أو «الأعيان الثابتة»؛ وعلى ذلك فالعماء: «هو أول كثيف نوراني ظهر. فلمَّا تميز عمن ظهر عنه، وليس غيره، وجعله تعالى ظرفًا له — لأنه لا يكون ظرفًا له إلا عينه — فظهر حكم الخلاء لظهور هذا النفَس. ولولا ذلك ما قلنا خلاء.»[٥٠]

العماء إذن هو النفَس الإلهي الناتج عن الحركة الشوقية التي أساسها الحب للانكشاف والظهور. إنه باطن الألوهة، أو الأول — كما يقول ابن عربي — في البطون. وهو من جانب آخَر الآخِر في الظهور. وإذا كان النفَس ليس إلا عين المتنفِّس، فإن العماء

[٤٩] الفتوحات ٢ / ٢٨٣.

[٥٠] السابق ٢ / ١٥٠.

هو الله. وعلينا أن نحذر أي تصور للانقسام أو الانفصال، فقد تم ذلك بضرب تجلٍّ من تجليات التنزيه كما يقول ابن عربي نفسه. إنه تجلٍّ شوقي للظهور من حالة البطون الخفي أساسه المحبة والعشق. والتسميات التي يطلقها ابن عربي على هذا العماء تؤكد أنه مستوًى من مستويات الوسيط الذي نتحدث عنه، وهو الخيال المطلق أو برزخ البرازخ. لكن هذا العماء الوسيط اختلف اسمه لاختلاف الدور الذي يقوم به.

وإذا كانت الألوهة وحقيقة الحقائق تمثلان وسائطَ ذهنية معقولة بين الوجود والعدم، والإطلاق والتقيُّد، والقِدم والحدوث، وكل الثنائيات الفاصلة بين الذات الإلهية والعالم، فإن العماء — بدوره — يمثل وسيطًا وجوديًّا بين حالتي الوجود والعدم، أو الوجود المطلق والوجود المضاف المقيد. وإذا كان العماء — كما أشرنا — يتَّحد بمفهوم الخلاء، أو عنه ظهر الخلاء، فإن هذا الخلاء ليس فراغًا خاليًا، بل هو ظل الوجود الحق الذي يتضمن كل موجودات العالم، من أعلاها إلى أدناها، وجودًا عقليًّا محضًا هو ما يطلق عليه ابن عربي «الأعيان الثابتة». والوجود الحسي لمثل هذه الأعيان يمثل مرتبة ثالثة يمكن أن يطلق عليها: «ظل ظل الوجود». ومعنى ذلك أننا بإزاء ثلاثة مستويات؛ أولها: هو الوجود الحق المطلق، ووسطها: هو ظل الوجود الحق، وهو العماء أو الأعيان الثابتة المعقولة، وثالثها: هو الوجود الحق الظاهر.

وتتَّحد الأعيان الثابتة — من حيث موقعها الوجودي الوسيط — بكل الوسائط التي حللناها قبل ذلك، وهي الألوهة وحقيقة الحقائق، كما أنها — من جانب آخر — توجد وجودًا ذهنيًّا معقولًا في هذا العماء الأيني الظرفي المعقول. إن الوجود الباطن للأسماء الإلهية في الذات هو وجود علمي لا عيني. إنه وجود في الذات في مرحلة الأحدية المطلقة. ووجود الأعيان الثابتة في الأزل يقابل الوجود الذاتي للحق، ولكن هذه المقابلة لا تعني الاثنينية؛ إذ إنه وجود في العلم الإلهي الأزلي. وهي من هذا الجانب تتوحد بحقيقة الحقائق. والفارق بين هذه الأعيان الثابتة وبين الألوهة وحقيقة الحقائق أنها تتمتع بوجود نسبي، بينما لا يمكن أن توصف هاتان الحقيقتان بوجود أو عدم. والوجود الذي تتمتع به هذه الأعيان الثابتة وجودٌ معقول في حيز معقول هو العماء. وهذا الوجود النسبي هو الوسيط الذي يتوسط ثنائية الوجود والعدم.

إن المعضلة — كما يطرحها ابن عربي — في أماكنَ كثيرة من كتاباته هي معضلة الانفصال الكامل والتمايز التام بين الوجود والعدم. والسؤال الذي يحاول الإجابة عليه — كما حاول الكثيرون غيره — هو: كيف تأتَّى للعدم المحض أن يقبل الوجود؟ ولَمَّا كما

العدم المحض — عند ابن عربي — هو المحال، فقد كان لا بد له أن يتجاوز إطار هذه الثنائية عن طريق خلق وسيط بين العدم والوجود. هذا الوسيط — مثل كل الوسائط — له جانبان: وجه إلى العدم، ووجه إلى الوجود، وهو يقابل الجانبين بذاته، فيفصل بينهما ويوحِّد في نفس الوقت. هذا الوسيط هو الأعيان الثابتة الموجودة في العماء. وهي — في ذاتها — معدومة من حيث الوجه الذي به تقابل العدم. ولكنها — من جانب آخر — لها وجود من حيث الوجه الذي تقابل به الوجود المطلق. ثم هي تنتقل من هذه الحالة الوسطية إلى حالة الوجود الحسي بتجلٍّ ثانٍ غير التجلي الذي انتقلت به من حالة العدم الكامل إلى الوجود الوسطي. «البدء افتتاح وجود الممكنات على التتالي والتتابع؛ لكون هذه الذات الموجِدة له اقتفت ذلك من غير تقييد بزمان؛ إذ الزمان من جملة الممكنات الجسمية، فلا يُعقل إلا ارتباط ممكن بواجب بذاته. فكان في مقابلة وجود الحق أعيان ثابتة موصوفة بالعدم أزلًا، وهو الكون الذي لا شيء مع الله فيه، إلا أن وجوده أفاض على هذه الأعيان على حسب ما اقتضته استعداداتها، فتكونت لأعيانها لا له من غير بينيَّة تُعقل أو تُتوهم، وقعت في تصورها الحيرة من الطريقين: من طريق الكشف ومن طريق الدليل الفكري. والنطق عما يشهده الكشف بإيضاح ذلك يتعذر، فإن الأمر غير متخيَّل فلا يقال، ولا يدخل في قوالب الألفاظ بأوضحِ مما ذكرناه.»[٥١]

ويمكن القول بأن هذه الأعيان تمثل حالة الإمكان بين الواجب الوجود لذاته وبين الواجب العدم لذاته، أو المحال. وإذا كان ابن عربي يعتمد في تصوره للأعيان الثابتة على مفهوم المعتزلة للشيء المعدوم،[٥٢] فثَم فارقٌ أساسي بين المفهومين، وبين مفهوم ابن عربي لهذه الأعيان ومفهوم «الإمكان» عند الفلاسفة. الممكن عند المعتزلة وعند الفلاسفة قابل للحالتين: حالة الوجود وحالة العدم، ووجوده صفة طارئة عليه من وجود آخر هو الوجود الواجب. أما الأعيان الثابتة عند ابن عربي فوجودها الحسي نابع من استعدادها الذاتي للوجود. إنها — في فكر ابن عربي — ليست قوالبَ سلبيةً محضة، بل لها جانب إيجابي يتمثل في استعدادها لسماع الأمر الإلهي وإجابته بالظهور. ومعنى ذلك أنها تمتلك قدرةً على سماع الأمر التكويني، وقدرةً على الاستجابة لهذا الأمر بطبيعتها الذاتية. وهذا هو

[٥١] الفتوحات ٢ / ٥٥.

[٥٢] انظر: الفتوحات ٤ / ٢١١.

الذي يميز مفهوم «الأعيان الثابتة» عن مفهوم «الممكنات» عند الفلاسفة؛ خلافًا لما ذهب إليه أبو العلا عفيفي من التوحيد بين المفهومين.[٥٣]

ويمكن لنا التمييز — مع ابن عربي — بين مرحلتين من مراحل تطور هذه الأعيان: المرحلة الأولى هي مرحلة انتقالها من عدمها الأزلي إلى وجودها الشيئي كأعيان ثابتة. والمرحلة الثانية هي انتقالها من حالة الثبوت إلى حالة الوجود الحسي الظاهر المدرك. وليس هذا التمييز بين المرحلتين إلا نفس التمييز الذي لاحظناه في تحليلنا للألوهة ولحقيقة الحقائق في جانبيهما الباطن والظاهر. إن الوجود الباطن للأسماء الإلهية أو للألوهة في الذات هو وجود علمي لا عيني. إنه وجود في الذات في مرحلة الأحدية المطلقة التي لا تكثُّر فيها بأي حال من الأحوال. ويمثل ظهورها في أعيان صور الموجودات، أو ظهور أحكامها، المرحلةَ التالية المتميزة — معرفيًّا لا وجوديًّا — عن المرحلة الأولى. ونفس التمييز لمسناه في حقيقة الحقائق من حيث إنها محتوى العالم الإلهي وأداته، ومن حيث ظهورها وتحيزُها في الأمور الحسية. ونفس الأمر نجده في الأعيان الثابتة؛ من أنها «موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي، وأنها هي الحق لا غيره، وأن ظهورها على مسرح الوجود معناه ظهور الذات الإلهية في مجالي الوجود الخارجي حسب ما تقتضيه طبيعة تلك الأعيان.»[٥٤]

وإذا كان تعبير ابن عربي عن هذه الأعيان يتَّسِم أحيانًا بدرجة من التجسيد؛ «لدرجة أنه يخلع عليها وجودًا مستقلًّا وتجسيدًا يجاوز ما يريده»،[٥٥] فيجب علينا أن نفهم ذلك في ضوء تحذير ابن عربي الدائم من الاستسلام لما تعطيه طبيعة اللغة من قوة في أصل وضعها. إن الوجود المستقل لهذه الأعيان — من حيث هي أعيان — وجود ذهني معقول، أو وجود خيالي بين الوجود والعدم. هي ظل الوجود، وظهورها الحسي الظاهر هو ظلُّ ظلِّ الوجود. وهذا ما يعبر عنه أحد شرَّاح ابن عربي والمدافعين عنه بقوله: «إن حقائق المكونات وماهياتها عبارة عندهم عن الصور العلمية المسماة بالأعيان الثابتة؛ لثبوتها في العلم، وعدم براحها عنه، حيث إنها لم تشُمَّ من رائحة الوجود الخارجي؛ فضلًا عن كونها موجودة. ومجموع هذه الصور هو الحضرة العلمية وهي صور أسمائه تعالى وصفاته.

[٥٣] انظر: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي ٢١٣.

[٥٤] انظر: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي ٢١٤.

[٥٥] أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية لابن عربي ٥٠.

ولو شمَّت هذه الأعيان من رائحة الوجود الخارجي لزم حدوثُها، ويلزم منه حدوثُ العلم القديم. وهذه الحقائق هي المرائي التي ظهر بها الوجود الحق، أو هو مرآتها وهي ظهرت به … وإنما قلنا إن ظل الوجود هو الظاهر لا نفس الوجود؛ لأن الوجود الحق في مرتبة أحديته الأزلية لا تعلق له بمظهر أصلًا. وظهوره إنما يكون باعتبار تجلياته على سحب شئونه لا باعتبار ذاته، فكان الظاهر ظله لا هو في هذه المرتبة الواحدية. وإلى هذه الإشارةُ بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ أي: ظل الوجود على الأعيان ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ فحصل لهذه الأعيان — بهذا الامتداد — الوجودُ العلمي، فكانت صور أسمائه تعالى وصفاته. فهي بباطنها وجود حق، وبظاهرها خلق، فهي الحق الخلق عندهم. ثم إن هذه الحقائق التي امتد عليها ظل الوجود العلمي سألت بلسان حالها — الذي هو أعظم من سؤال المقال — من حضرة الواجب تعالى ظهورَ آثارها وكمالاتها الخارجية، وذلك عند استعدادها وقبولها لذلك، فرحِمها الواجب تعالى، فتجلى إليها بما سألته فأفاض عليها من خزانة جوده، فأُلبِست آثارُها حُلَل الوجود الخارجي. فكان هذا المكون العيني والحسي ظل هذه الأعيان حقائق المكونات وماهيتها، وإلى هذه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا (أمرنا) لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. فالشيء المأمور والمخاطَب بقول «كُنْ» هو هذه الأعيان. وهذه المظاهر الحسية ظلالها … وإذا تقرر هذا، وعلمت أن حقائق الأشياء وماهياتها صور مخزونة في العلم الإلهي، وأنها ما شمت من رائحة الوجود الخارجي، وأن هذا المكون الموجود ظلها وأثرها، فكون المكون عدمًا محضًا معناه أنه راجع من هذه الحيثية إلى العدم لانعدام حقائقه في الخارج، والراجع إلى العدم عدم. نعم هو باعتبار أن وراءه الوجود — حيث ظهر هنا المكون به — موجود قطعًا لظهوره بظل الوجود الذي انطبع هو به. فالممكنات موجودة باعتبار ظهورها في الوجود معدومةٌ من أنفسها، فلها الوجود المستعار.»[٥٦]

إن المظاهر الموجودة في العالم الحسي — فيما يرى العطار — هي ظل لحقائق وماهيات موجودة في العلم الإلهي. وهذه الحقائق والماهيات — بدورها — صور تتمتع بوجود عقلي ذهني من حيث وجودها في العلم الإلهي. وهذه الحقائق — من ثَم — تتمتع بالوجود من حيث نسبتها للعلم الإلهي، وتتمتع بالعدم من حيث عدم وجود مظاهرها

[٥٦] العطار، الفتح المبين ١٤–١٦.

وصورها الحسية. وقد استفادت هذه الحقائق وجودها العلمي في مرحلة الفيض الأقدس حيث تجلى الحقُّ في نفسه لنفسه. وهي مرحلة امتداد الظل الوجودي العلمي على هذه الحقائق أو الأعيان الثابتة فيتعلق بها العلم الإلهي. والعلم الإلهي في هذا الفيض أو التجلي الأقدس هو علم الذات بنفسها، وهو — في نفس الوقت — العلم بالأعيان الثابتة؛ إذ هي ليست مغايِرةً للأسماء الإلهية. وذلك الامتداد الوجودي العلمي يُلقي على هذه الأعيان من ظله فيهبها الوجود، فهي — في هذا التجلي — ظل الوجود. أمَّا المرحلة الثانية أو التجلي المقدس، فهي خروج هذه الأعيان — بحكم استعدادها الذاتي — من العالم المعقول إلى العالم المحسوس دون أن تبارح العلم الإلهي بالطبع، فهي مستقرة فيه كما هي. ويكون هذا الظهور المحسوس هو ظل ظل الوجود.[٥٧]

ويعبر ابن عربي عن هذا التصور بأسلوب غامض بعضَ الشيء حين يقول في أول خطبة الفتوحات المكية: «الحمد الله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه.» ثم يشرح هذه العبارة بعد ذلك شرحًا لا يكشف كلَّ غموضها، وإن ألمح إلى المراحل التي أشار إليها العطار في حديثه السابق. يقول: «وعدم العدم وجود، فهو نسبة كون هذه الأشياء في هذه الخزائن محفوظة موجودة لله ثابتة لأعيانها غير موجودة لأنفسها [يعني خزائن الجود الإلهي المشار إليها — فيما يرى ابن عربي — بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾]. فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن هي موجودة عن عدم العدم، وهو وجود. فإن شئت رجحت جانب كونها في الخزائن، فتقول أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها للنعيم بها أو غير ذلك. وإن شئت قلت أوجد الأشياء عن عدم، بعد أن تقف على حقيقة ما ذكرت ذلك.»[٥٨]

الأعيان الثابتة إذن مرحلة وسطى بين الوجود الحق والوجود المضاف، وهي حين تنتقل من العدم المحض إلى الوجود في العلم الإلهي نتيجة للتجلي الأقدس ينعدم عدمها؛ أي: توجد باعتبارها أعيانًا. وفي هذا الوجود العلمي تكتسب نوعًا من الاستقلال الذاتي يتمثل في استعدادها للوجود الظاهر؛ أي: إنها في هذه المرحلة تكتسب شيئية لم تكن لها من قبل من حيث عدمها المطلق المتوهم. ومعنى ذلك أن الوجود المطلق أكسبها ظله،

---

[٥٧] انظر: أبو العلا عفيفي، الأعيان الثابتة ٢١٧.

[٥٨] الفتوحات ٢ / ٢٨١.

فصارت قابلة ومستعدة للوجود العيني في عالم الظواهر؛ هذا هو جانبها السلبي. أما جانبها الإيجابي فيتمثل في أن العلم الإلهي تعلق بها على ما هي عليه من استعداد للثبوت؛ وذلك على أساس تصور ابن عربي — الذي سبقت الإشارة إليه — للعلم بأنه حقائق المعلوم على ما هو عليه المعلوم في نفسه؛ موجودًا كان أم معدومًا. فالأعيان الثابتة حالَ عدمها هي التي أعطت للعلم الإلهي حقائقها، فصار عالمًا بها على حقيقتها التي هي عليها. وهكذا يتضح التطابق والتوحد بين الأعيان الثابتة وحقيقة الحقائق، كما اتضح تطابقها مع الألوهة، «فأعيان العالم محفوظون في خزائنه عنده، وخزائنه علمُه ومُختزَنه نحن. فنحن أثبتنا له حكم الاختزان؛ لأنه ما علمنا إلا منا، فكان طريقًا وسطًا بين شيئية ثبوتنا وشيئية وجودنا. فإذا أراد أن ينقُلنا إلى شيئية وجودنا أمرَّنا عليه فاكتسينا الوجود منه، فظهرنا بصورته في شيئية وجودنا. وصورته ما نحن عليه في شيئية ثبوتنا، فإنَّ علمه عين ذاته. وإنما سُمي علمًا لتعلقه بالمعلوم، والتعلق محبة. فلو كان العدم وسطًا بين شيئية الثبوت وشيئية الوجود، لكان إذا أراد إيجادنا مرَّ بنا على العدم فاكتسينا منه نفي شيئية الثبوت، فلم نوجد لا في الثبوت ولا في الوجود؛ فلذلك لم يكن لنا طريق إلا وجود الحق لنستفيد منه الوجود.»[٥٩]

ويجب ألا نفهم من وسطية الوجود المطلق بين شيئية الثبوت وشيئية الوجود في النص السابق أيَّ أسبقية لشيئية الثبوت على الوجود المطلق؛ إذ الوجود الذي يعنيه ابن عربي هو الوجود العلمي للأعيان الثابتة في مرحلة الفيض الأقدس، وهو الوجود الوسيط بين شيئية الثبوت وشيئية الوجود. والانتقال من شيئية الثبوت — أو الوجود العلمي أو الظهور الحسي — يحتاج تجليًا آخر هو التجلي المقدس. إن هذه الانتقالات — من جانب آخر — يجب أن تُفهَم فهمًا يتباعد بها عن أي تطور أو انتقال بالمعنى الزماني. إنها ليست مراحل من تطور الحق شبيهة بتطور المطلق عند هيجل؛ كما يذهب أبو العلا عفيفي،[٦٠] بل هي تجليات في مراتب مختلفة يمكن — ذهنيًّا — التمييز بينها، وإن كانت في حقيقتها لا تتميز ولا تتعدد.

وإشارة ابن عربي في النص السابق إلى تعلق العلم بالمعلوم باعتباره علاقةَ حب؛ يؤكد التوحد بين الأعيان الثابتة والعماء الناتج عن النفَس الإلهي للتنفيس عن الشوق إلى

---

[٥٩] الفتوحات ٤ / ١٠٨، وانظر أيضًا في التوحيد بين العماء وحقيقة الحقائق: الفتوحات ٢ / ٦٣.

[٦٠] انظر: الأعيان الثابتة ٢١٧.

الظهور. في هذا العماء وجدت الأعيان الثابتة باعتبارها حقائقَ العالم وأساسه. وإذا كان العماء — كما أشرنا — هو الخيال المطلق، فمن الطبيعي أن يوحِّد ابن عربي — كذلك — بين الأعيان الثابتة والخيال المطلق أو برزخ البرازخ؛ باعتبارها موجودات في مرتبة الخيال بحكم وسطيتها الوجودية بين الذات الإلهية والعالم، أو بين الوجود والعدم، «وكذلك هي لأن لها وجودًا متخيَّلًا في الخيال. ولذلك يقول له الحق «كُنْ» في الوجود العيني، فيكون السامع لهذا الأمر الإلهي وجودًا عينيًّا يدركه الحس؛ أي: يتعلق به في الوجود المحسوس الحسي كما يتعلق به الخيال في الوجود الخيالي.»[٦١]

والأعيان الثابتة — أو العماء — إلى جانب وظيفتها البرزخية الوجودية، لها أيضًا وظيفة معرفية. وتتمثل هذه الوظيفة في أن الخيال المتصل الإنساني للعارف يستمد كثيرًا من معارفه وعلومه من هذا الخيال المطلق، فيعرف الأشياء على ما هي عليه في حال ثبوتها. ويستطيع — كذلك — أن يرى نفسه في حال ثبوتها في هذه الأعيان. واتصال العارف بهذا البرزخ أو الخيال المطلق يعني الاستمداد من بحر العلم الإلهي؛ إذ الأعيان الثابتة ليست إلا صور حقائق العلم الإلهي كما أسلفنا. ومعنى ذلك أن العماء والأعيان الثابتة باعتبارها برزخًا أو وسيطًا تقوم بمهمة الفصل والتوحيد، لا على المستوى الوجودي فحسب، بل على المستوى المعرفي أيضًا، «اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها: وهي الوجود المطلق الذي لا يتقيد؛ وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه؛ والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدمٌ لنفسه، وهو الذي لا يتقيد أصلًا، وهو المحال، وهو في مقابلة الوجود المطلق. فكانا على السواء حتى لو اتصفا بحكم لحكم الوزن عليهما. وما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل به يتميز كل واحد من الآخر، وهو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر. وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم لو حكم الميزان عليه لكان على السواء في المقدار؛ من غير زيادة ولا نقصان. وهذا هو البرزخ الأعلى، وهو برزخ البرازخ، له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم، فهو يقابل كل واحد من المعلومَين بذاته. وهو المعلوم الثالث، وفيه جميع الممكنات، وهي لا تتناهى، كما أنه كل واحد من المعلومين لا يتناهى. ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق. ومِن هذا الوجه ينطلق عليها اسم الشيء الذي إذا أراد الحق إيجاده قال له كُنْ، وكنْ حرف وجودي، فإنه لو أنه كائن ما قيل له كُنْ. وهذه الممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه، وما تكون إذا كانت،

---

[٦١] الفتوحات ٤ / ٢١١.

مما تتصف به من الأحوال والأعراض والصفات والأكوان ... ومن هذا البرزخ هو وجود الممكنات، وبها يتعلَّق رؤية الحق للأشياء قبل كونها. وكل إنسان ذي خيال وتخيُّل إذا تخيَّل أمرًا ما، فإن نظره يمتد إلى هذا البرزخ وهو لا يدري أنه ناظر ذلك الشيء في هذه الحضرة.»[٦٢]

وإذا كان العماء يمثل التعين الأول غير المكاني للذات الإلهية باعتباره مستوى الاسم «الرب»، فإن كل مفردات العالم توجد في هذا العماء بالقوة والصلاحية في صورة الأعيان الثابتة. ومن هذه الأعيان ظهرت الموجودات الروحية والحسية حسب مراتبها الوجودية. وكان أول هذه الموجودات الموجودات الروحانية النورانية التي يطلق عليها ابن عربي الملائكة المهيَّمة أو الملائكة الكروبيين، «واختار له من الأينيات العماء، فكان له قبل خلق الخلق. ومنه خلق الملائكة المهيَّمة فهيَّمها في جلاله. ثم خلق الخلق فشغلهم هيمانهم في جلال جماله أن يروا سواه. فهم الذين لا يعرفون أن الله خلق أحدًا، فما أشرفها من حالة!»[٦٣] ومن هؤلاء الملائكة الكروبيين سيختار الله العَلم أو العقل الأول أو الحقيقة المحمدية أو آدم أو الإنسان الكامل، وكلها أسماء تدل على حقيقة واحدة هي المرتبة الرابعة للوسيط البرزخي بين الله والعالم.

(٤) الحقيقة المحمدية

تمثل هذه الحقيقة المتعددة الأسماء آخرَ مراتب البرزخ الأعلى أو الخيال المطلق، وتمثل في نفس الوقت أول مراتب الوسائط الروحية — أو عالم الأمر — الذي يتوسط بين الخيال المطلق وعالم الحس والشهادة. وهي حقيقة روحية لا مادية سارية في الكون بأسره من أعلاه إلى أدناه. هي الحقيقة المحمدية السارية في الأنبياء والرسل جميعًا، حتى تجد تجسُّدَها الأكمل في شخصية محمد العنصرية التاريخية. وهي الحقيقة الآدمية الروحية التي يمثل آدم العنصري أولَ تجلياتها المادية. وهي القلم الأعلى المهيمن — وجوديًّا ومعرفيًّا — على كل ما دونه من الموجودات الروحية والحسية على السواء. وهي العقل الأول الذي تفرَّعت عنه العقول الجزئية؛ عقول الكواكب والبشر على السواء. وهي أخيرًا

[٦٢] الفتوحات ٣ / ٤٦–٤٧.

[٦٣] الفتوحات ٢ / ١٧٤.

روح الإنسان الكامل الذي لا يخلو عنه الكون في أي زمان، والذي يحفظ على الكون وجوده ونظامه. وهذه الروح هي التي تمثل — عند الصوفية عامَّةً وابن عربي خاصَّةً — قمةَ الولاية، وتتجسد في أشخاص بعينهم يمثلون أقطاب الدولة الصوفية الباطنية.

وإذا كانت الأعيان الثابتة في العماء تمثل صور حقائق العالم، فإن هذه الحقيقة تمثل الصورة الإلهية في أكمل مجاليها. فالإنسان — أو الحقيقة الإنسانية — على الصورة، وكونه على الصورة يقرِّبنا من مفهوم التمثل الخيالي أو التجلي في مرآة.[٦٤] والإنسان — من جانب آخر — جامع لحقائق الكون كله من أعلاه إلى أدناه، ومن ثم فهو يعدُّ «برزخًا جامعًا للطرفين.»[٦٥] بل الإنسان في نظر ابن عربي أحق بهذه التسمية من أي مخلوق آخر؛ وذلك لأنه — إلى جانب موقعه البرزخي كوسيط بين الحق والخلق — يمتلك قوة الخيال ذاتها. وهي قوة لا يمتلكها أي موجود آخر، فهو يمتلك القوة الإلهية ذاتها. يقول ابن عربي: «وللخيال الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسَه، فالخيال موجِد لله عز وجل في حضرة الوجود الخيالي، والحق موجِد للخيال في حضرة الانفعال الممثل … وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه، فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل، فإنه ما ثَم على الصورة الحقية مثله، فإنه يوجد في نفسه كلُّ معلوم ما عدا نفسه. والحق نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة.»[٦٦]

وإذا كانت الألوهة — كما أسلفنا — تمثل العلة الفاعلة، وحقيقة الحقائق تمثل العلة الهيولانية، والعماء أو الأعيان الثابتة تمثل العلة الصورية، فإن هذه الحقيقة الأخيرة، الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، تمثل العلة الغائية. والغاية من إيجاد العالم هي إظهار سلطان الأسماء الإلهية وأحكامها من جانب، والظهور في صورة غيرية من جانب آخر، «فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يُظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلِّيه له. وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم وجودَ شبحٍ لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوَّة … فاقتضى الأمر جِلاء مرآة العالم، فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة. وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي العالم

[٦٤] انظر: الفتوحات ٢ / ١٢٣–١٢٤.

[٦٥] عقلة المستوفز ٤٢.

[٦٦] الفتوحات ٣ / ٢٩٠.

المعبَّر عنه في اصطلاح القوم بـ «الإنسان الكبير»، فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية.»[٦٧]

إن الغاية من ظهور العالم هي إظهار فاعلية الأسماء الإلهية من جهة، ورؤية الله ذاته في مرآة من جهة أخرى؛ «فأحببتُ أن أُعرَف فخلقت الخلق فبي عرَفوني»، وهذا يؤكد غائية وجود العالم. لكن العالم يمثل مرآةً غير مجلوَّة، أو جسدًا لا روح فيه. ومن ثَم كان لا بد من وجود الإنسان لجِلاء تلك الصورة، وليكون روح ذلك الجسد. ولقد أشرنا في الفقرة السابقة إلى أن العالم كان موجودًا في العماء الناتج عن النفَس الإلهي وجودًا كليًّا، فالعماء في هذه الحالة يمثل الوجود الشبحي غير المسوي للعالم، كما يمثل المرآةَ غير المجلوَّة. وتمثل الحقيقة الإنسانية روح ذلك الجسد وجِلاء تلك المرآة. والملائكة المهيَّمون أو الكروبيون الذين خلقهم الله في العماء تمثل القوى الروحية والحسية لهذا النشء الجديد. وينتهي ابن عربي إلى أن الإنسان وُجِد عن ثلاث علل أو عناصر؛ هي الجمعية الإلهية، وهي الألوهة، وحقيقة الحقائق، والعماء.

إن الإنسان هنا قد يشير إلى آدم الخليفة، وقد يشير إلى الإنسان كمفهوم كلي، وقد يشير إلى الحقيقة المحمدية. بل الأحرى القول إنه يشير إلى هذه الأشياء مجتمعة؛ يشير إلى آدم باعتبار مرتبة الخلافة، ويشير إلى الإنسان باعتبار حقيقته الروحية، ويشير إلى الحقيقة المحمدية باعتبارها أصلَ العالم وبدْأه ومنتهاه. إن ما قاله ابن عربي في النص السابق عن آدم يكرره بعبارة أخرى عن الحقيقة المحمدية والعقل؛ حين يقول: «فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلٍّ من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، انفعل عنها حقيقةٌ تسمى الهباء ... فقبِل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قُوَّته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نورَ السراج، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقَبوله ... فلم يكن أقرب إليه قَبولًا في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره، وهو أول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية. وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه.»[٦٨]

---

[٦٧] فصوص الحكم ٤٨–٤٩، وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ٧٣٩.

[٦٨] الفتوحات ١ / ١١٩.

وهناك أكثر من جانب للتعبير عن هذه الحقيقة الواحدة التي تتوسط بين الله والعالم، وتتوسط بين الله والإنسان. وهذه الحقيقة — من جانب آخر — تتَّحد بكل المراتب الثلاث السابقة. إن هذا الوسيط — كما أشرنا من قبل — وُجد عن التجلي الإلهي لكل من العماء وحقيقة الحقائق، ولكنه في نفس الوقت يتَّحد بهذه الجوانب الثلاثة. وإذا كان العماء هو أول الأينيات، وحقيقة الحقائق هي العلم الإلهي، والألوهة تمثل جمعية الصفات والأسماء الإلهية، فإن هذه الحقيقة بتعدد جوانبها تتحد بهذه الحقائق، وتشترك معها في وظيفتها البرزخية الوجودية والمعرفية على السواء.

تتوحَّد بالعماء من حيث كونُها المخلوقَ الأول الذي اصطفاه الله من الملائكة المهيَّمة أو الكروبيين الذين خلقهم الله في هذا العماء، «وإن الله لمَّا خلق الملائكة وهي العقول المخلوقة في العماء — وكان القلم الإلهي أول مخلوق منها — اصطفاه الله وقدَّمه وولَّاه على ديوان إيجاد العالم، وقلَّده النظرَ في مصالحه، وجعل ذلك عبادة تكليفه التي تقرِّبه من الله، فما له نظر إلا في ذلك. وجعله بسيطًا حتى لا يَغفُل ولا ينام ولا ينسى. فهو أحفظ الموجودات المحدَثة وأضبطه لِما علَّمه الله من ضروب العلم. وقد كتبها كلها مسطَّرة في اللوح المحفوظ عن التبديل والتحريف.»[٦٩] فهذه الحقيقة المعقولة — العقل — تتوسط، وجوديًّا، بين الله والعالم. وهي من حيث كونها عقلًا تتحد بالعلم الإلهي تتوسط — معرفيًّا — بين الله والعالم كذلك.

ويشرح ابن عربي في نصٍّ آخرَ التسمياتِ المختلفةَ لهذه الحقيقة باعتبار وظائفها المتعددة؛ بقوله: «فأول ما أوجد الله من عالم العقول المدبِّرة جوهرٌ بسيط ليس بمادة ولا في مادة. عالم بذاته في ذاته، علمه ذاته. لا صفة له، مقامه الفقر والذلة والاحتياج إلى باريه وموجِده ومُبدعه. له نسب وإضافات ووجوه كثيرة، لا يتكثَّر في ذاته بتعددها. فياض بوجهين من الفيض: فيض ذاتي، وفيض إرادي، فما هو بالذات مطلقًا لا يتصف بالمنع في ذلك. وما هو بالإرادة؛ فإنه يوصف فيه بالمنع وبالعطاء. وله افتقار ذاتي لموجِده سبحانه الذي استفاد منه وجوده. وسمَّاه الحق سبحانه وتعالى في القرآن حقًّا وقلمًا وروحًا، وفي السُّنة عقلًا وغير ذلك من الأسماء … وهو أول عالم التدوين والتسطير. وهو الخازن الحفيظ العليم الأمين على اللطائف الإنسانية التي من أجلها وُجد ولها قُصِد. ميَّزها في

[٦٩] الفتوحات ٢ / ٤٢٢.

ذاته عن سائر الأرواح تمييزًا إلهيًّا. علم نفسه فعلم موجِده، فعلم العالم، فعلم الإنسان ... فهو العقل من هذا الوجه. وهو القلم من حيث التدوين والتسطير. وهو الروح من حيث التصرُّف. وهو العرش من حيث الاستواء. وهو الإمام المبين من حيث الإحصاء. ولا يزال هذا العقل مترددًا بين الإقبال والإدبار؛ يُقبِل على باريه مستفيدًا، فيتجلَّى له فيكشف في ذاته من بعض ما هو عليه، فيعلم من باريه قدر ما علم من نفسه، فعلمه بذاته لا يتناهى، فعلمه بربه لا يتناهى. وطريقة علمه به التجليات، وطريقة علمه بربه علمه به. ويقبل على مَنْ دونه مفيدًا، هكذا أبد الآباد في المزيد، فهو الفقير الغني، العزيز الذليل، العبد السيد. ولا يزال الحق يلهمه طلب التجليات لتحصيل المعارف.»[٧٠]

هذه الحقيقة إذن عقل من حيث معرفتها الذاتية بمبدعها، وهي قلم من حيث إنها أول الموجودات في عالم التدوين والتسطير. وهي روح مدبرة للعالم من أعلاه إلى أدناه. وهي تتوسط بين الله والعالم، مستمِدة من الله العلم، ومُمِدَّة له إلى كل الموجودات حسب استعدادها؛ خاصة الإنسان. وهي تتصف بكل هذه الصفات المتعددة — والمتعارضة أحيانًا — رغم أنها واحدة في ذاتها بسيطة جوهرية. ولسنا بحاجة للتأكيد على أن كل هذه الصفات تنطبق على الحقيقة المحمدية عند ابن عربي. فهي الروح المدبر للعالم،[٧١] والعالم كله نسخة منها، أي: من حقائقها.[٧٢] وهي العلم الإلهي القديم،[٧٣] وهي المبدع الأول عن التجلي الإلهي، وهي كذلك مستوى العرش.[٧٤]

كما توحَّدت هذه الحقيقة بالعماء، فإنها تتوحَّد كذلك بحقائق العلم الإلهي؛ أي: حقيقة الحقائق الكلية. والعلوم التي يعرفها العقل الأول بالتجلي الإلهي ويحصيها ويدوِّنها باعتباره قلمًا؛ هي حقائق العلم الإلهي؛ لأن علم هذا العقل بنفسه وما هو عليه، وما عليه كلُّ الأشياء التي تنبعث عنه في العالم بكل مراتبه ليس إلا حقائق الألوهة. وهذا ما يعبر عنه العطار في النص التالي مستخدمًا مصطلح الحقيقة المحمدية: «إن هذه الحقائق المنفصلة المتميزة في هذا العلم الإلهي ترجع إلى أصل واحد؛ وهو حقيقة الإنسان الكامل

---

[٧٠] عقلة المستوفز ٥١–٥٢.

[٧١] انظر: الفتوحات ١ / ١٤٣ وعنقاء مغرب ٤٠.

[٧٢] انظر: عنقاء مغرب ٣٨.

[٧٣] انظر: الفتوحات ١ / ١٣٥.

[٧٤] انظر: عنقاء مغرب ٤٤–٤٥، ٤٠–٤١.

ظل حقيقة محمد ﷺ. فكانت هذه الحقائق العلمية برجوعها إلى هذا الأصل تفاصيلَ لإجمال حقيقته وجمعيتها الكلية. وكان النظر الإلهي إلى هذا الجامع نظرًا إليها؛ لأنها أجزاؤه وتفاصيله. وهذا النظر يكون عند تجلياته تعالى بالفيوضات السرمدية التي لا تنقطع عن خلقه آنًا واحدًا رحمةً بهم. فنظره تعالى بهذا إلى خلقه يكون بنظره تعالى إلى هذا الجامع، فكان كإنسان العين من العين للاشتراك في محل النظر وبه كانت الرحمة.»[٧٥]

إن العلاقة بين الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية هي علاقة الظل بالأصل، وهذه العلاقة تستدعي في أذهاننا علاقة الموجودات الحسية — ظل ظل الوجود — بحقائقها في الأعيان الثابتة — ظل الوجود. ولا تقوم مثل هذه العلاقات — كما أشرنا — على نوع من الاثنينية، فالإنسان الكامل والحقيقة المحمدية حقيقة واحدة، تجتمع فيها كل حقائق الألوهة كما تجتمع فيهما كل حقائق العالم. وعلى ذلك يكون الإنسان الكامل — أو الحقيقة المحمدية — هو «القابل لجميع الموجودات قديمِها وحديثها. وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك؛ فإن كل جزء من العالم لا يقبل الألوهة، والإله لا يقبل العبودية، بل العالم كله عبده، والحق سبحانه وحده إله واحد صمد، لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقض الأوصاف الإلهية، كما لا يجوز على العالم الاتصافُ بما يناقض الأوصاف الحادثة العبادية. والإنسان ذو نسبتين كاملتين: نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية، فيقال فيه عبد من حيث إنه مكلف، ولم يكن ثُم كان كالعالم. ويقال فيه رب من حيث إنه خليفة ومن حيث الصورة، ومن حيث أحسن تقويم. فكأنه برزخ بين العالم والحق، وجامع لخلق وحق. وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية كالخط الفاصل بين الظل والشمس. وهذه حقيقته، فله الكمال المطلق في الحدوث والقِدم، والحق له الكمال المطلق في القِدم، وليس له في الحدوث مدخل، يتعالى عن ذلك. والعالم له الكمال المطلق في الحدوث، وليس له في القِدم مدخل، يخسأ عن ذلك، فصار الإنسان جامعًا لله الحمد على ذلك.»[٧٦]

ولا نظن أننا في حاجة بعد ذلك إلى التأكيد على برزخية الدور الوجودي الذي تقوم به هذه الحقيقة. ولسنا بحاجة أيضًا إلى تأكيد أن تعدُّد الأسماء على هذه الحقيقة لا يعني تعددها في ذاتها، بقدر ما يشير إلى تعدد وظائفها البرزخية للتوسُّط بين الله والعالم من

---

[٧٥] الفتح المبين ٤٠.

[٧٦] إنشاء الدوائر ٢١–٢٢، وانظر أيضًا: عقلة المستوفز ٤٢–٤٣.

جهة، وبين الله والإنسان من جهة أخرى. كما أن هذا التعدد في المصطلح ما بين فلسفي وصوفي وقرآني يؤكد الطبيعة التوفيقية لفكر ابن عربي، ويؤكد بالتالي الافتراض الأساسَ الذي تنطلق منه هذه الدراسة.[٧٧] وهذه الحقيقة المتعددة الجوانب تقوم — من جانب آخر — بوظيفة معرفية إلى جانب وظيفتها الوجودية؛ فآدم من حيث مرتبة النبوة والخلافة يمثل أحد تجليات هذه الحقيقة المحمدية أو أول هذه التجليات. كما يمثل الأنبياء والرسل جميعًا مجاليَ متغايرةً لهذه الحقيقة الواحدة، «فكل نبي من لدن آدم إلى آخِر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله ﷺ: «كنت نبيًّا وآدمُ بين الماء والطين، وغيره ما كان نبيًّا إلا حين بُعث.»[٧٨] ومعنى ذلك أن هذه الحقيقة تتجلى في مراتبَ مختلفةٍ في صور الشرائع النبوية المختلفة، التي تعود في حقيقتها إلى هذا المنبع الأصلي؛ منبع الحقيقة المحمدية. وفي ظل هذا التصور تمثل الرسالة المحمدية، أو محمد النبي الذي ظهر بمكة، أكملَ هذه التجليات وأشملَها وجوديًّا ومعرفيًّا. وإذا كان وجود هذه الحقيقة في الرسل والشرائع كلها وجودًا باطنيًّا مستترًا، فإن وجودها في الشريعة الإسلامية يمثل مرحلة الظهور من البطون على المستوى الوجودي، كما يمثل الاكتمال والجمعية على المستوى المعرفي، «اعلم، أيَّدك الله، أنه لما خلق الله الأرواح المحصورة المدبرة للأجسام بالزمان عند وجود حركة الفلك لتعيين المدة المعلومة عند الله، وكان عند أول خلق الزمان بحركته خلق الروح المدبرة؛ روح محمد ﷺ، ثم صدرت الأرواح عند الحركات، فكان لها وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة. وأعلمه الله بنبوته وبشَّره بها؛ وآدمُ لم يكن إلا كما قال بين الماء والطين. وانتهى الزمان بالاسم الباطن في حق محمد ﷺ إلى وجود جسمه وارتباط الروح به، انتقل الزمان في جريانه إلى الاسم الظاهر، فظهر محمد ﷺ بذاته جسمًا وروحًا. فكان الحكم له باطنًا أولًا في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين، ثم صار الحكم له ظاهرًا، فنسخ كل شرع أبرزه الاسم الباطن بحكم الاسم الظاهر؛ لبيان اختلاف حكم الاسمين وإن كان المشرِّع واحدًا؛ وهو صاحب الشرع، فإنه قال كنت نبيًّا، وما قال كنت إنسانًا ولا كنت موجودًا. وليست النبوة إلا بالشرع المقرر عليه من الله، فأخبر

[٧٧] انظر التبريرات المختلفة لهذا التعدد ومصادرها في: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ص١٢٢–١٢٨.

[٧٨] فصوص الحكم ٦٣-٦٤.

أنه صاحب النبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوَّابه في هذه الدنيا ... فكانت استدارته [يعني الزمان] انتهاء دورته بالاسم الباطن وابتداء دورة أخرى بالاسم الظاهر، فقال: استدار كهيئته يوم خلَقه الله في نسبة الحكم لنا ظاهرًا؛ كما كان في الدورة الأولى منسوبًا إلينا باطنًا، أي: إلى محمد، وفي الظاهر منسوبًا إلى من نُسِبَ إليه من شرع إبراهيم وموسى وعيسى وجميع الأنبياء والرسل.»[٧٩]

وإذا كان ظهور محمد يمثل انتهاء فَلك النبوة واكتمال الشريعة؛ بحكم انتقال الحكم من الاسم الباطن إلى الاسم الظاهر، فإن فلك الولاية — فيما يرى المتصوفة وابن عربي — ما يزال دائرًا. وما تزال هذه الحقيقة المحمدية تتجلى على قلوب العارفين؛ فتلهمهم من المعارف ما يصححون به ما يَعلَق بالشريعة من سوء الفَهم أو الغموض. ومعنى ذلك أن هذه الحقيقة ما تزال ساريةً — على المستوى الوجودي — في الخلق الجديد والمستمر للكون، وعلى المستوى المعرفي في التجلي الدائم على قلوب العباد، «إن في نسختنا من كتابَي آدم ومحمد سرًّا شريفًا ومعنًى لطيفًا. أما النبيون المرسلون وغير المرسلين والعارفون منا؛ فنسخة من آدم وواسط محمد عليهما السلام في حضرة الجلال. وأما أهل الشقاوة والشمال فنسخة من طين آدمَ لا غير، فلا سبيل لهم إلى خير.»[٨٠]

وهكذا ننتهي إلى القول بأن الحقيقة المحمدية أو القلم أو العقل الأول أو الإنسان الكامل، مثلها مثل الألوهة وحقيقة الحقائق والعماء، تمثل وسيطًا روحيًّا بين الله والعالم من جهة، وبين الله والإنسان من جهة أخرى. وهذه الحقيقة تمثل العلة الغائية؛ إذ هي أصل الكون، وكل ما في الكون إنما هو تجليات ومراتبُ مختلفة لها لا تؤدي إلى أي كثرة في وحدة هذه الحقيقة وبساطتها العقلية والروحية. وعلينا أن نفهم الغائية هنا بمعنًى مختلف عن معناها عند الفلاسفة، وأن نفهم العِلِّية بمعنًى مختلف كذلك. والانقسام إلى علة فاعلة وعلة هيولانية وعلة صورية وغائية هو تقسيم توضيحي لا يعني كثرة؛ إذ كلها مراتبُ متعددة لحقيقة واحدة هي البرزخ الأعلى أو الخيال المطلق، أو برزخ البرازخ الذي يمثل وسيطًا بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. إن الوجود في نظر ابن عربي دائرة مركزها الذات الإلهية، والعلاقة بين المركز والمحيط في

[٧٩] الفتوحات ١ / ١٤٣–١٤٤، وانظر أيضًا الصفحات ١٣٤–١٣٥، ١٣٧.

[٨٠] عنقاء مغرب ٣٨.

الدائرة لا تقوم على الانفصال ولا على الاتصال. إن المحيط بطبيعته يطلب المركز، والمركز يطلب المحيط. وعملية الخلق إنما هي تجليات دائمة لا تنتهي.[٨١]

وإذا كانت المراتب الأربع السابقة تمثل مراتب الخيال المطلق أو البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ، فإن عالم العقول الكلية وما يليها من عوالم ومراتب انتهاء إلى عالم الكون والاستحالة؛ هو في نظر ابن عربي برزخ أيضًا. والفارق بين البرزخ الذي يبدأ بالقلم أو العقل الأول، وبين البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ؛ هو الفارق بين الإطلاق والتقييد. ولذلك يكتفي ابن عربي للتعبير عن هذه المراتب باسم «البرزخ» دون أي صفة إضافية. وهذا البرزخ الذي ينتظم العوالم كلَّها يطلِق عليه ابن عربي أيضًا اسم «الصور»، ويعني به عالم الصُّوَر الروحية والجسمانية على السواء، ويشبِّهه بالقرن الذي أعلاه ضيِّق وأسفله واسع؛ خلافًا لما ذهب إليه بعض المتصوفة من أن الصُّور أعلاه واسع وأسفله ضيق، وهو نفس الصور الذي ينفخ فيه إسرافيل يوم القيامة. وربْطُ ابن عربي بين الصُّور والصُّوَر[٨٢] يؤكد أن مفهومه لهذا البرزخ لهذا البرزخ — الصور — يتسق مع تصوره العام؛ وهو أن العالم كله مجرد صور خيالية. يقول: «وأما أصحابنا فغلِطوا في هذا القرن، فأكثر العقلاء جعل أضيقه المركز وأعلاه الفَلك الأعلى الذي لا فلك فوقه، وأن الصور التي يحوي عليها صور العالم، فجعلوا واسع القرن الأعلى، وضيِّقَه الأسفل من العالم. وليس الأمر كما زعموا، بل لما كان الخيال كما قلنا يصوِّر الحق فمن دونه من العالم، حتى العدم، كان أعلاه الضيِّق وأسفله الواسع، وهكذا خلقه الله. فأول ما خلق منه الضيق، وآخِر ما خلق منه ما اتسع. وهو الذي يلي رأس الحيوان. ولا شك أن حضرة الأفعال والأكوان أوسع … فضيِّقه هو الأعلى على الحقيقة، وفيه الشرف التام. وهو الأول الذي نظهر منه إذا أنبته الله في رأس الحيوان، فلا يزال يصعد على صورته من الضيق وأسفله يتسع، وهو لا يتغير عن حاله. فهو المخلوق الأول. ألا ترى الحق سبحانه أول ما خلق القلم، أو قُل العقل كما قال، فما خلق إلا واحدًا، ثم أنشأ الخلق من ذلك الواحد، فاتسع العالم.»[٨٣] ومعنى ذلك أن هذا البرزخ — أو الصُّور — ينتظم كل الموجودات من أعلاها — العقول الكلية — إلى أدناها، وهو عالم الكون والاستحالة. والعلاقة بين الخيال

---

[٨١] انظر: الفتوحات ١ / ١٢٥.

[٨٢] انظر: الفتوحات ١ / ٣٠٥.

[٨٣] الفتوحات ١ / ٣٠٦–٣٠٧.

المطلق أو برزخ البرازخ وهذا البرزخ أو الصور لا تقوم على الانفصال والتمايز، بقدر ما تقوم على التداخل والتفاعل، كما سيكشف عنه تحليليًّا لمراتب هذا البرزخ في الفصول التالية.

الفصل الثاني

عالم الأمر (العقول الكلية)

يهتم هذا الفصل بالتركيز على المجموعة الثانية من مجموعة الوسائط، وهي التي يمكن أن تسمى العقول الكلية أو الأرواح الكلية. وهذه المجموعة هي ما يطلِق عليها ابن عربي اسمَ عالم الأمر الذي يتوسط بين عالم الخيال المطلق الذي حللناه في الفصل السابق، وبين عالم الخلق والشهادة الذي سنتناوله في الفصل التالي. وتبدأ هذه العقول أو الأرواح بالمبدع الأول؛ الذي هو القلم الأعلى أو العقل الأول أو الروح الكلي أو حقيقة محمد أو الإنسان الكامل؛ كما سبقت الإشارة. ومعنى ذلك أن هذا المبدَع الأول له في حقيقته جانبان: جانب منهما يتصل بعالم الخيال المطلق وينتمي إليه، وجانب منهما ينتمي إلى عالم الأمر ويتصل به. هذان الجانبان يؤكدان الطبيعة البرزخية الخاصة لهذا المبدَع الأول في عالم العماء من الناحيتين الوجودية والمعرفية على السواء.

والعلاقة بين هذا المبدَع الأول وما ينبعث عنه من عقول أو أرواح تمثِّل عالم الأمر؛ ليست علاقة انفصال أو تدرُّج زماني، بل هي بالأحرى تجليات لهذا المبدَع الأول في مراتبَ مختلفةٍ متميزة تمثل حقائق متعددة لحقيقة هذا المبدَع الأول. وأولُ مُنبعَث عن هذا القلم هو اللوح المحفوظ [النفس الكلية]. وعنهما معًا انبعثت الطبيعة الكلية، ومن الثلاثة انبعث الجوهر الهبائي الذي وُجِد فيه الجسم الكل أو العرش آخِرُ مراتب عالم الأمر وأول مراتب عالم الخلق. وهذه التجليات أو الانبعاثات عن المبدَع الأول تمثِّل مراتبَ وجودية ودرجاتٍ معرفيةً في نفس الوقت، «فلما شاء الله أن يخلق عالم التدوين والتسطير عيَّن واحدًا من هؤلاء الملائكة الكروبيين، وهو أول مَلَك ظهر من ملائكة ذلك النور، سمَّاه العقل والقلم، وتجلَّى له في مجلى التعليم الوهبي بما يريد إيجاده من خلقه إلى لا غايةٍ وحدٍّ، فقبل بذاته علم ما يكون وما للحق من الأسماء الإلهية الطالبة صدور هذا العالم الخَلْقي. فاشتق من هذا العقل موجودًا آخر سمَّاه اللوح، وأمر القلم أن يتدلَّى إليه ويودِع

فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة لا غير ... فعَلِمها اللوح حين أودعه إياها القلم، فكان من ذلك علم الطبيعة. وهو أول علم حصل في هذا اللوح من علوم ما يريد الله خلقه، فكانت الطبيعة دون النفس، وذلك كله في عالم النور الخالص. ثم أوجد سبحانه الظلمة المحضة التي هي في مقابل هذا النور بمنزلة العدم المطلق للوجود المطلق، فعندما أوجدها أفاض عليها النور إفاضةً ذاتية بمساعدة الطبيعة، فلَأَم شَعَثَها ذلك النورُ فظهر الجسم المعبر عنه بالعرش فاستوى عليه الاسم الرحمن بالاسم الظاهر؛ فذلك أول ما ظهر من عالم الخلق.»[1]

وعلى ذلك لا يمكن النظر إلى اللوح المحفوظ والطبيعة الكلية والجوهر الهبائي على أساس أنها موجودات منفصلة عن العقل الأول أو الحقيقة المحمدية، بل يجب النظر إليها على أساس أنها تجليات مختلفة لهذه الحقيقة في مراتب متعددة، لا تعني كثرةً وجودية بأي حال من الأحوال. وعلينا من جانب آخر أن نستبعد بالِمثل أيَّ مفهوم للتدرج أو التتالي الزماني لمثل هذه المراتب المختلفة، فالعقل الأول هو «أول موجود في عالم التدوين والتسطير، وهو الموجود الإبداعي. ثم بعد ذلك من غير بَعدية زمان انبعث عن هذا العقل موجودٌ انبعاثي هو النَّفْس، وهو اللوح المحفوظ ... وهو دون القلم الذي هو العقل في النورية والمرتبة الضيائية، فهو كالزمردة الخضراء لانبعاث الجوهر الهبائي الذي في قوة هذه النفس، فانبعث عن النفس الجوهرُ الهبائي، وهو جوهر مظلم لا نور فيه. وجعل الله مرتبة الطبيعة بين النفْس والهباء مرتبةً معقولة لا موجودة. ثم بما أعطى الله مِن وضع الأسباب والحكم ورتَّب في العالم من وجود الأنوار والظُّلم لما يقتضيه الظاهر والباطن، كما جعل الابتداءَ في الأشياء والانتهاءَ في مقاديرها بأجلٍ معلوم، وذلك إلى غير نهاية. فما ثَم إلا ابتداءات وانتهاءات دائمة من اسمَيه الأول والآخر. فعن تينِكَ الحقيقتين كان الابتداء والانتهاء دائمًا، فالكون جديد دائمًا، فالبقاء سرمدي في التكوين ... وما من موجود خلقه الله عن سبب إلا بتجلٍّ إلهي خاص لذلك الموجود لا يعرفه السبب، فيتكون هذا الموجود عن ذلك التجلي الإلهي والتوجه الرباني عند توجه السبب لا عن السبب.»[2] ومعنى ذلك أن هذه الموجودات الأربعة ليست موجوداتٍ حسيةً منفصلة، بل هي أشبه بموجودات معقولة تمثل مراتبَ مختلفةً لحقيقة القلم الأول. وإذا كانت هذه الموجودات المعقولة قد انبعثت

---

[1] الفتوحات ١ / ١٤٨.

[2] الفتوحات ٢ / ٦٧٥.

عن القلم أو العقل الأول، فهي قد انبعثت عن تجلٍّ إلهي خاص بكل منها باسم إلهي خاص توجه على حقائقها. إن الربط بين هذه الموجودات المعقولة والتجليات الإلهية من جانب، ونفي بَعدية الزمان في إيجادها من جانب آخر؛ يؤكد ما نذهب إليه من اعتبارها مراتب مختلفة لحقيقة العقل الأول أو القلم.

(١) العقل الأول (القلم)

يمثل العقل الأول أو القلم — كما أشرنا — في ذاته برزخًا بين عالم الخيال المطلق وعالم المعقولات الكلية. وقد حلَّلنا في الفصل السابق صلة العقل الأول أو القلم بالخيال المطلق. ويهمنا الآن تحليلُ صلته بالمعقولات أو الأرواح الكلية التي تنبعث عنه؛ وهي اللوح المحفوظ (النفس الكلية) والطبيعة الكل والهباء. ويبدو أن ابن عربي يميز بين جانبَي هذه الحقيقة التي تسمى العقل الأول، فهي — من الجانب الذي ترتبط به بالخيال المطلق أو عالم الألوهة — تتسم بالكمال وتتحد بالعلم الإلهي. ومن جانبها الذي يتصل بالمعقولات المنبعثة عنه تتسم بقدر من النقص؛ إذ العلم الذي يتضمنه من هذا الجانب هو العلم المتغير الذي يرتبط بالموجودات، وهو العلم الذي يتجلَّى به إلى اللوح المحفوظ (النفس الكلية). وإذا كانت الأرواح الملائكية الكروبيون لا يعلمون من عالم الخلق شيئًا، فإن العقل الأول قد انتقش فيه بتجلٍّ خاص «عِلمُ ما يكون إلى يوم القيامة مما لا تعلمه الأرواح المهيمة، فوجد في ذاته قوة امتاز بها عن سائر الأرواح؛ فشاهدهم وهم لا يشاهدونه ولا يشهد بعضهم بعضًا ... وعلم أن في العلم حقائقَ معقولاتٍ سمَّاها معقولات من حيث إنه عقَلها لَمَّا تميزت عنده ... ورأى أن عنده من الحق ما ليس عند الأرواح المهيمة، فعلم أنه أقرب مناسبةً للحق من سائر الرواح.»[٣] ومعنى ذلك أن العقل الأول — من هذا الجانب — قد جمع كل أصناف العلم الإلهي، وبذلك تميز عن الملائكة الكروبيين رغم أنه واحد منهم. وهذا هو جانبه الباطن الذي يتَّحد من خلاله بعالم الخيال المطلق أو العلم الإلهي.

ويتمثل الجانب الآخر للعقل الأول في جانبه الظاهر؛ من حيث انتماؤه إلى عالم المعقولات الكلية، وإن كان على قمتها وجودًا وعلمًا. هذا الجانب الظاهر يتمثل فيه جانب النقص والفقر والذِّلَّة إلى موجِده ومبدعه؛ من حيث إنه في حاجة مستمرة للتجليات

---

[٣] الفتوحات ٣ / ٤٣٠.

الإلهية المستمرة لدوام هذا العلم.[٤] وتعبير ابن عربي عن هذين الجانبين لحقيقة القلم أو العقل الأول يشوبه بعض الاضطراب، فهو أحيانًا يفرِّق بينهما تفرقةً حادة، كما فعل في الفتوحات حين فرَّق بين «النون» أو الملك «نون» وبين القلم على أساس أن القلم يختص بالعلم التفصيلي، بينما يختص «نون» بالعلم الإجمالي الذي يتضمن أيضًا علم التفصيل؛ باعتباره علمًا من علوم العلم الإجمالي. يقول: «وجعل منزلته [يعني القلم] دون النون، واتخذه كاتبًا، فيعلمه الله سبحانه من علمه ما شاءه في خلقه بوساطة النون، ولكن من العلم الإجمالي. ومما يحوي عليه العلم الإجمالي علمُ التفصيل، وهو من بعض علوم الإجمال؛ لأن العلوم لها مراتب؛ من جملتها علم التفصيل. فما عند القلم الإلهي من مراتب العلوم المجملة إلا علم التفصيل مطلقًا، وبعض العلوم المفصلة لا غير.»[٥] ومن الممكن فَهم هذا التمييز بين «النون» والقلم على أساس التفرقة التي أشرنا إليها بين جانبَي هذه الحقيقة؛ حقيقة القلم أو العقل الأول، فهو من حيث كونه عقلًا يتصل مباشرةً بالعلم الإلهي، وتنتقش فيه كلُّ العلوم مُجمَلها ومفصَّلها. ومن حيث كونه قلمًا — يتصل باللوح — له حدود معينة وعلوم خاصة هي علوم التفصيل التي يكتبها في اللوح. وهذا هو ما يعبر عنه ابن عربي في كتاب «عقلة المستوفز» بقوله: «وليس فوق القلم موجود محدَث يأخذ منه يعبر عنه بالدواة، وهي النون كما ذكره بعضهم، وإنما نونُه التي هي الدواة عبارة عما يحمله في ذاته من العلوم بطريق الإجمال من غير تفصيل، فلا يظهر لها تفصيل إلا في اللوح المحفوظ، فهو [يعني القلم] محل التجميل، والنفس محل التفصيل.»[٦] وإذا كنا في تحليلنا السابق قد رأينا توحيد ابن عربي بين العقل الأول والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، فإننا هنا يجب أن نشير إلى أن الإنسان الكامل — أو الحقيقة المحمدية — يمثل جانب الكمال الفعلي في هذه الحقيقة، بينما يمثل العقل الأول جانب الكمال الإمكاني والنقص الفعلي. والتفرقة هنا بين جانبَي هذه الحقيقة هي تفرقة اعتبارية؛ فالعقل الأول من حيث إنه أول مبدَع في عالم المعقولات الروحية يدرك هذا النقص الكامن فيه، فيسعى — من حيث علمه — إلى تجاوزه؛ وذلك عن طريق إيجاد أعيان الممكنات

---

[٤] انظر: عقلة المستوفز ٥١–٥٢.

[٥] الفتوحات ١ / ٢٩٥.

[٦] عقلة المستوفز ٥٥. وقد لاحظ الجيلي هذا الاضطراب في تعبير ابن عربي. انظر: الإسفار عن رسالة الأنوار ٢٤٥–٢٤٧، وانظر أيضًا: اصطلاح الصوفية ص١٤.

التي يرى صورها في العماء، «ورأى في جوهر العماء صورة الإنسان الكامل الذي هو للحق بمنزلة ظل الشخص من الشخص. ورأى نفسه ناقصًا عن تلك الدرجة. وقد علم ما يتكون عنه من العالم إلى آخره في الدنيا وفي المولدات، فعلم أنه لا بد أن يحصل له درجة الكمال التي للإنسان الكامل وإن لم يكن فيها مثل الإنسان الكامل، فإن الكمال في الإنسان الكامل بالفعل، وهو في العقل الأول بالقوة. وما كان بالقوة والفعل أكمل في الوجود ممن هو بالقوة دون الفعل. ولهذا أوجد العالم في عينه فأخرجه من القوة إلى الفعل؛ ليتصف بكمال الاقتدار.»[٧]

إن هذا النقص الذي يراه العقل الأول في نفسه عن مرتبة الإنسان الكامل؛ هو نقص من حيث جانبه الظاهر الذي يتطلب الكمال. والكمال إنما يتحقق عند بروز أعيان الممكنات بالانبعاث عن قوة هذا العقل؛ حتى يتحقق كماله بظهور الجوانب المتعددة لعلمه الباطن. إن العقل في ذاته أو باطنه كامل من حيث إنه وُهب العلم بما كان وما يكون، وهو من حيث ظهوره باعتباره مبدَعًا أولُ ناقص يسعى إلى كماله بإبراز جوانبه المختلفة. وعلى ذلك يُفهم الانبعاث للعقول الأخرى من العقل الأول على أساس أنه ظهورُ جوانبَ أخرى لهذا العقل كانت باطنة. ومثل هذا التصور ينفي التعدد الظاهري للعقول، كما نفينا من قبلُ التعددَ الفعلي لمستويات الوسيط الأول الذي تناولناه في الفصل السابق.

وإذا كان العقل الأول من حيث جانبه الباطن قد اتحد بالألوهة وحقيقة الحقائق والعماء، فإنه من حيث جانبه الظاهر كأول مبدع يرتبط بالاسم الإلهي البديع، وبحرف الهمزة من حروف اللغة.[٨] والربط بين مراتب الوجود وحروف اللغة عند ابن عربي نابع من تصوره للعماء على أساس أنه النفَس الإلهي. وكما تتشكَّل حروف اللغة — ومن ثَم كلماتها — في النفَس الإنساني باعتماد أعضاء النطق على أماكن معينة في جهاز النطق، كذلك تتشكل الموجودات المختلفة في العماء، وتظهر عن طريق التجليات المختلفة الدائمة والمستمرة لحقائق الألوهة. وإذا كان المبدَعُ الأول هو العقل الأول، فمن الطبيعي أن يوازي حرف الهمزة في حروف اللغة، إذا وضعنا في اعتبارنا خلط القدماء بين الهمزة وألف المد التي هي حركة الفتح الطويلة؛ التي تمثل التحرر الكامل لهواء النفَس من أي احتكاك.

---

[٧] الفتوحات ٣ / ٤٣٠.

[٨] انظر: الفتوحات ٢ / ٤٢٠، ٤٢٧.

(٢) اللوح المحفوظ (النفس الكلية)

يمثل اللوح المحفوظ (النفس الكلية) أولى مراتب تجليات العقل الأول، وثانيةَ مراتب التجليات في العماء. وإذا كان العقل الأول يمثل الروح الكلي الذي تفرَّعت عنه الأرواح الجزئية للموجودات، فإن اللوح المحفوظ يمثل النفس الكلية التي تفرَّعت عنها النفوس الجزئية المدبرة للصور والأجسام في العالم الحسي. وقد توجه على إيجاد هذا اللوح أو النفس الكلية الاسمُ الإلهي «الباعث»؛ لأنها أول منبعِث عن العقل الأول، ويوازيها من حروف اللغة حرفُ الهاء. والفارق بين اللوح المحفوظ والعقل الأول فارق كمي لا كيفي؛ بمعنى أن كلًّا منهما يمثل مرتبة مختلفة لحقيقة العماء، أو النفس الرحماني، هو نفسه الفارق بين المدة الطويلة المفتوحة والهاء. فالهاء تمثل مرحلةً أدنى من التحرر على المستوى الصوتي؛ لما فيها من الاحتكاك نتيجةَ ضيق مخرج الهواء عنه في حالة المدة الطويلة. وإذا كان القلم أو العقل الأول في مستواه العلمي الباطن قد اتسم بالكمال، فإن اللوح المحفوظ يختص من العلوم بعلم ما يكون عنه إلى يوم القيامة.[9] إن الفارق بين العقل الأول واللوح المحفوظ فارق بين التجلي الأكمل المطلق والتجلي المحدود المقيد، وإن اتسما معًا بالنورية والصفاء. ولذلك يعتبِر ابن عربي اللوح أقلَّ في الصفاء والنورانية من العقل ويشبهه بالزمردة الخضراء، بينما يشبه العقل بالدرة البيضاء.[10]

ويمكننا أن نميز — مع ابن عربي — بين جانبين لحقيقة اللوح المحفوظ (النفس الكلية)، جانب منها يتصل بالعقل الأول ويطلق عليه ابن عربي اسم «القوة العلمية»، وجانب منها يتصل بما يليها من المعقولات — وهي الطبيعة — ويطلق عليه ابن عربي اسم «القوة العملية».[11] هذان الجانبان يتماثلان مع الجانبين اللذين أشرنا إليهما في العقل الأول، ويؤكدان الطبيعة البرزخية الوسطية لحقيقة اللوح المحفوظ (النفس الكلية). ومعنى ذلك أن اللوح المحفوظ بدوره له باطن وظاهر، باطنه إلى القلم حيث يمثل العلم الإلهي بالعالم، وهذه هي حقيقته الروحية أو العلمية. أما ظاهره فهو ظله الذي يمتد عنه مكونًا الطبيعة؛ أي: إن الطبيعة ليست موجودًا منفصلًا مستقلًّا عن اللوح أو النفس،

[9] انظر: اصطلاح الصوفية ١٤.

[10] انظر: اصطلاح الصوفية ١٢.

[11] انظر: الفتوحات ٣ / ٤٢٠.

بل هي الظل الكامن في هذه النفس بالقوة. وامتداد هذا الظل يمثل خروج الطبيعة من حالة القوة إلى حالة الفعل. ولسنا بحاجة إلى التذكير هنا أن هذا الخروج من حالة إلى حالة لا يعني الانفصال أو التميز الكامل؛ بقدر ما يعني تعدد المراتب لذات الحقيقة الواحدة. إن كمون الطبيعة في اللوح يتماثل مع كمون اللوح في العقل، كما يتماثل أخيرًا مع كمون العقل نفسه في العماء. وظهور هذه المستويات والمراتب من حالة الكمون إلى حالة الظهور العقلي؛ هي مجرد تصورات ذهنية اعتبارية؛ «إن الطبيعة ظل النفس الكلية الموصوفة بالقوتين المعبر عنها بلسان الشرع باللوح المحفوظ. فما لم يمتدَّ من ظل النفس وبقي فيها، فهو الذي نزلت به عن العقل في درجة النورية والإضاءة، وما امتد من ظل النفس فمن الطبيعة.»[١٢]

وليس معنى وجود اللوح أو النفس الكلية عن العقل الأول بالانبعاث انقطاعَ صلتها بالمصدر الأصلي، وهو عالم الألوهة أو البرزخ الأعلى، وإلا انقطع الخيط، وتوحَّد فكر ابن عربي بفلاسفة الفيض أو الصدور. إن ما يميز ابن عربي هو حرصه الدائم على الاحتفاظ بالمصدر الأصلي في حالة فعالية دائمة؛ هي فعالية الأسماء الإلهية وتوجهاتها الدائمة على الإيجاد والخلق الجديد. ونتيجةً لذلك فاللوح (النفس الكلية) — وكل الموجودات كذلك — لها وجه إلى علَّتها المباشرة، ووجه إلى هذا المصدر الأصلي. فالعلة المباشرة للنفس الكلية أو اللوح هي انبعاثها عن القلم أو العقل الأول. ويظل لها وجه إلى الحق، وهو تجلِّي الله للعقل لإيجاد هذه النفس. وهذا هو ما يؤكد عليه ابن عربي دائمًا؛ من أن لكل موجود في الوجود العقلي أو الحسي جانبًا إلى الحق، وجانبًا إلى الخلق الذي هو سببه وعلَّته المباشرة. وهذه العلل والأسباب المباشرة من عالم الخلق تمثل الحُجُب الإلهية التي يحتجب الله بها عن العالم. فالعقل الأول — في جانبه الباطن العلمي — لا يحجُبه شيء عن مبدعه، وهو في نفس الوقت حجابُه بين المبدع وبين النفْس؛ باعتباره سببها وعلَّتها المباشرة، «فلكل موجود عند سببٍ وجهٌ إلى سببه ووجه إلى الله، فهو برزخ بين السبب وبين الله. فأولُ البرازخ في الأعيان وجود النفس الكلية، فإنها وُجِدت عن العقل والموجِد الله، فلها وجه إلى سببها، ولها وجه إلى الله، فهي أول برزخ ظهر.»[١٣] ويجب أن نفهم الظهور هنا بمعنى الظهور العقلي المتميز ذهنيًّا لا وجوديًّا.

[١٢] الفتوحات ٣ / ٢٩٦.

[١٣] الفتوحات ٢ / ٥٦٨.

إن اللوح المحفوظ (النفس الكلية) يتلقى قوته العلمية عن القلم الأول، وهذه القوة إنما تتصل بعلم ما يكون عن هذا اللوح وهذه النفس. وتشير القوة العملية في النفس الكلية إلى جانبها الفاعل من كونها نفْسًا. ومن هذا الجانب الفاعل يمتد ظل النفس عنها مكونًا الطبيعة. والعلاقة بين القوتين العلمية والعملية لا تقوم على الانفصال والتميز، فالقوة العملية إنما تعمل طبقًا لما تقتضيه القوة العلمية التي علمت وجود الطبيعة. ووجود الظل في النفس الكلية ناشئ عن احتجابها عن المصدر الأصلي بحجاب العقل الأول الذي يفصل بينهما بذاته. فقد تجلَّى الحق للعقل الأول لإيجاد النفس الكلية، وعن ذلك التجلي النوري تكوَّن الظل، «فكان ذلك الظل الممتد عن ذات العقل — من نور ذلك التجلي وكثافة المحدث بالنظر إلى اللطيف الخبير — نَفْسًا؛ وهو اللوح المحفوظ.»[١٤] وليس معنى ذلك أن النفس الكلية ظل خالص، فهي تستمد جانبها النوري من تجلِّي الحق لها، وتستمد ظلها من حيث سببها وعلَّتها المباشرة المحدثة التي هي العقل الأول. هذا الظل الجزئي الموجود في النفس الكلية نتيجةً لوجودها عن علة مباشرة محدثة؛ يمتد عنها بضربٍ آخرَ من التجلي فتظهر الطبيعة الكلية.

(٣) الطبيعة

تمثل الطبيعة إذن المرتبة الثانية من مراتب التجلي عن العقل الأول، والمرتبة الثالثة من مراتب التجلي عن العماء أو الخيال المطلق. إذا كانت هذه المرتبة — مثل ما سبقها من مراتب — متميزةً معرفيًّا، فإنها لا تتميز وجوديًّا أو حسيًّا؛ إذ إن وجودها وجود عقلي لا حسي؛ «وجعل الله مرتبة الطبيعة بين النفس والهباء مرتبة معقولة لا موجودة.»[١٥] ولكن كيف امتد ظل النفس الكلية عنها مكوِّنًا الطبيعة؟ يحتاج مثل هذا الامتداد — أيضًا — إلى تجلٍّ إلهي حتى تحتفظ الطبيعة بعلاقتها المصدر الأصلي. والتجلي الإلهي الذي ظهرت عنه الطبيعة تجلٍّ من الاسم الإلهي «الباطن»، ويوازيها من الحروف اللغوية حرف العين. وإذا كان ابن عربي يضع الطبيعة في المرتبة الثالثة بعد العقل الأول والنفس الكلية أو اللوح، فإنه يضع بعدها في الترتيب كلًّا من الهيولى الكل أو الجوهر الهبائي والجسم الكل.

---

[١٤] الفتوحات ٣ / ٤٣٠.

[١٥] الفتوحات ٢ / ٦٧٥.

توجَّه على الجوهر الهبائي الاسم الإلهي «الآخر»، وله من الحروف حرف الحاء، أما الجسم الكل فقد توجَّه عليه الاسم الإلهي «الظاهر»، وله من الحروف حرف «الغين».[١٦] وللأسماء الإلهية هنا دلالتها، فالطبيعة تمثل باطن النفس الكلية (اللوح المحفوظ)، والجسم الكل يمثل الظهور الأول المعقول في الجوهر الهبائي أو الهيولى الكل؛ الذي يمثل بدوره آخر مراتب عالم الأمر. ومعنى ذلك أن الهباء — أو الهيولى الكل — كان آخر المراتب المعقولة التي تجلَّت لها الطبيعة من بطونها في النفس الكلية (اللوح المحفوظ)، فظهر عن هذا التجلي الجسمُ الكل أول مراتب عالم الخلق؛ «وكان امتداد هذا الظل على ذات الهيولى الكل فظهر من جوهر الهيولى والطبيعة الجسمُ الكل مظلمًا، ولهذا شبهوه بالسبجة السوداء لهذه الظلمة الطبيعية.»[١٧]

ويجب الإشارة هنا إلى أن التمييز بين هذه المراتب يتسم — عند ابن عربي — ببعض الغموض، فهو أحيانًا يوحِّد بين الجوهر الهبائي والجسم الكل، ويطلق على الجوهر الهبائي — أيضًا — اسم «السبجة السوداء» كما أطلقه على الجسم الكل.[١٨] وفي أحيان أخرى كثيرة يخلط بين هذا الجوهر الهبائي وبين العماء من جهة، وبينه وبين حقيقة الحقائق من جهة أخرى؛ فيطلق عليه اسم الهيولى الكل؛ كما هو واضح في النص السابق وفي نصوص أخرى كثيرة.[١٩] ولكن مثل هذا الغموض يزول إذا أدركنا أن هذه المراتب ليست مراتبَ وجوديةً بالمعنى الحسي، بل هي موجودات معقولة تمثل وسائط ذهنية. وهذا هو الفارق الذي أشرنا إليه بين ابن عربي وبين فلاسفة الصدور أو الفيض. إن ترتيب الموجودات هنا، وما يرتبط به من أسماء إلهية ويوازيه من حروف اللغة، إنما يمثل جوانب مختلفة لحقيقة واحدة هي حقيقة النفَس الإلهي على مستوى الحروف، وحقيقة الألوهة على مستوى الأسماء. إن الترتيب مجرد تصور ذهني عقلي، والأمر في حقيقته دائرة يرتبط أولها بآخرها، «فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول الذي ورد في الخبر أنه أول ما خلق الله العقل، فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني

---

[١٦] الفتوحات ٢ / ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٣.

[١٧] الفتوحات ٣ / ٢٩٦. هكذا في الفتوحات «السبجة» بالجيم، وفي اصطلاح الصوفية بالخاء. والجيم هي الأصل. انظر: القاموس المحيط، مادة سبج.

[١٨] انظر: اصطلاحات الصوفية ١٢.

[١٩] انظر على سبيل المثال: الفتوحات ١ / ١١٩، ٢ / ١٥٠، ٢ / ٤٣١–٤٣٢.

فكملت الدائرة، واتصل الإنسان بالعقل كما يتصل آخر الدائرة بأولها؛ فكانت الدائرة. وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضًا وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر. ولما كانت الخطوط الخارجية من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وُجِد عنها؛ تخرج على السواء لكل جزء من المحيط، كذلك نسبةُ الحق تعالى إلى جميع الموجودات نسبةٌ واحدة، فلا يقع هناك تغير البتة كانت الأشياء كلها ناظرة إليه وقابلة منه ما يَهَبها نظرَ أجزاء المحيط إلى النقطة.»[٢٠] وعلى ذلك لا يجب النظر إلى اللوح المحفوظ والطبيعة والجوهر الهبائي والجسم الكل باعتبارها كائناتٍ مستقلةً منفصلة عن العقل الأول أو الحقيقة المحمدية، بل يجب التعامل معها على أساس أن تجليات مختلفة لحقيقة واحدة هي جوهر العماء أو الألوهة. ويكون التداخل والخلط بين أسماء هذه المراتب ليس خلطًا على الحقيقة أو غموضًا.

إن العلاقة بين الطبيعة والهباء والجسم الكل ليست علاقة انبعاث كما هي العلاقة بين اللوح المحفوظ والعقل الأول، بل الأحرى القول إنها علاقةُ تفاعلٍ تقوم على التداخل والتوالج بين هذه المراتب المختلفة لحقيقة النفس الكلية. وابن عربي نفسه يعبر عن هذه العلاقة بالتوالج وبالنكاح المعنوي، ويستخدم مفرداتٍ لغويةً مثل الأب والأم والأبناء. وإذا كان انبعاث اللوح المحفوظ (النفس الكلية) عن العقل الأول «كانبعاث حوَّاء من آدم في عالم الأجرام»،[٢١] فإن اللوح المحفوظ (النفس الكلية) تتضمن بدورها بذورَ الأمومة والأبوة اللتين أشرنا إليها باسم القوة العلمية والقوة العملية. القوة العملية تتوجه على إيجاد الصُّوَر، والقوة العلمية تتضمن المعرفة التي تعمل من خلالها القوة العملية. ومعنى ذلك أن القوة العلمية تمثِّل الأبوة، بينما تمثل القوة العملية الأمومة؛ «فبصفة العمل تظهر صور العالم عنه كما تظهر صورة التابوت عن عمل النجار فيها ويعطي الصور. والصُّور على قسمين؛ ظاهرة حسية، وهي الأجرام وما يتصل بها حسًّا كالأشكال والأكوان، وصور باطنة معنوية غير محسوسة، وهي ما فيها من العلوم والمعارف والإرادات. وبتينك الصفتين ظهر ما ظهر من الصور، فالصفة العالمة أب؛ فإنها المؤثر، والصفة العاملة أُم؛ فإنها المؤثر فيها.»[٢٢]

---

[٢٠] الفتوحات ١ / ١٢٥.

[٢١] الفتوحات ١ / ١٣٩.

[٢٢] الفتوحات ١ / ١٣٩–١٤٠.

الأبوة والأمومة إذن هما القوتان العلمية والعملية في اللوح المحفوظ [النفس الكلية] التي تُعتبر بدورها مثل حوار — الأم — لصدورها صدورًا انبعاثيًّا عن القلم الأول الذي يمثل آدم الأب. وعن القلم الأول واللوح المحفوظ، أو الأب والأم الأصليين — آدم وحواء — ظهرت آباء وأمهات أُخَر هم بمثابة أبناء للأب والأم الأصليين. اللوح المحفوظ من حيث علاقته بالطبيعة أب، وهو أُمٌّ من حيث علاقته بالعقل الأول. والطبيعة من جانب آخر أم من حيث علاقتها باللوح المحفوظ، وأبٌ من حيث علاقتها بالهباء والجسم الكل، «وبعد أن عرفت الأب الثاني من الممكنات، وأنه أمٌّ ثانية للقلم الأعلى، كان مما أُلقيَ إليها من الإلقاء الأقدس الروحاني الطبيعةُ والهباء، فكان أول أم ولدت توءمين: فأول ما ألقت الطبيعة ثم تبعتها بالهباء، فالطبيعة والهباء وأخ وأخت، فكان الطبيعة الأب؛ فإن لها الأثر، وكان الهباء الأم؛ فإن فيها ظهر الأثر، وكانت النتيجة الجسم، ثم نزل التوالد في العالم إلى التراب على ترتيب مخصوص.»[٢٣] إن الأب الثاني — بعد العقل الأول — هو اللوح المحفوظ؛ وذلك من حيث علاقته بما يليه. أما من حيث علاقته بالعقل الأول فهي أم، ولا بد هنا من استخدام الاسم المؤنث (النفس الكلية). وإذا كان ابن عربي — فيما سلف — يشير إلى علاقة الانبعاث بين العقل والنفس الكلية في ضوء علاقة آدم بحواء، فمن الطبيعي أن يكون أول نتاج عن التوالد بينهما توءمين هما الطبيعة والهباء. هذان التوءمان يتناكحان بدورهما — الطبيعة أب والهباء أم — فيُنتجان الجسم الكل.

إن هذا الوصف التفصيلي الحسي الذي يُغرَم به ابن عربي دائمًا لا يجب أن يَلفتنا عن كون هذه الحقائق مراتبَ وتجلياتٍ لحقيقة واحدة تتكثَّر عقليًّا لا وجوديًّا؛ إذ كلها تجليات عن النفَس الإلهي (العماء) الذي هو عين المتنفِّس. وكلها موجودات روحية لا حسية، وعقلية لا عينية. إنها تبدو كذلك في عقولنا من حيث كوننا صورًا لحقيقة باطنية، أو كما يقول ابن عربي شعرًا:

الحمد لله الذي بوجوده ظهر الوجودُ وعالمُ الهيمان
والعنصر الأعلى الذي بوجوده ظهرتْ ذواتُ عوالم الإمكان

[٢٣] الفتوحات ١ / ١٤٠.

من غير ترتيبٍ فلا متقدم	فيه ولا متأخر بالآن
حتى إذا شاء المهيمنُ أن يرى	ما كان معلومًا من الأكوان
فتح القديرُ عوالم الديوان	بوجود روحٍ ثم روحٍ ثانِ
ثم الهباء وثم جسم قابل	لعوالم الأفلاك والأركان[٢٤]

وعلى ذلك يجب أن نفهم الطبيعة بما صدر عنها من الهباء والجسم الكل فَهمًا يتباعد عن الوجود الحسي العيني. وإذا كان كل من العقل الأول واللوح المحفوظ حقائقَ روحية، فالطبيعة حقيقة عقلية غير موجودة العين. وإذا كان ابن عربي يضعها ثالثة في ترتيب الموجودات، فإن هذا الوضع قد تم، كما يقول، على أساس افتراضي لا حقيقي: «اعلم أن الطبيعة في الرتبة الثالثة عندنا من وجود العقل. وهي معقولة الوجود غير موجودة العين ... فقدَّر سبحانه مرتبة الطبيعة أنه لو كان لها وجود لكان دون النفْس، فهي وإن لم تكن موجودة العين، فهي مشهودة للحق. ولهذا ميَّزها وعيَّن مرتبتها، وهي للكائنات الطبيعية كالأسماء الإلهية تُعلَم وتُعقَل، وتظهر آثارها، ولا تُجهل، ولا عين لها جملة واحدة من خارج. كذلك الطبيعة تعطي ما في قوتها من الصور الحسية المضافة إليها الوجودية ولا وجود لها من خارج.»[٢٥]

إن هذا التوازي الذي يقيمه ابن عربي بين الطبيعة والأسماء الإلهية؛ يتسق مع التوازي الذي يقيمه بين الهباء والعماء، فتتوجه الطبيعة على الهباء لإيجاد الجسم الكل كما تتوجه الأسماء الإلهية على العماء لإيجاد الأعيان الثابتة فيه. وإذا كان الجسم الكل موجودًا في الهباء بالقوة، وكذلك الأعيان الثابتة موجودة في العماء باعتبارها حقائق، فإن الجسم الكل يمكن أن يوازي الأعيان الثابتة؛ لوجوده في الهباء كما توجد الأعيان الثابتة في العماء. وعلى ذلك لا نبعد كثيرًا إذا اعتبرنا هذه المستويات الأربعة لعالم الأمر، وهي القلم واللوح والطبيعة والهباء، مستوياتٍ موازيةً لمراتب الخيال المطلق الذي حللناه في الفصل السابق، وإن كانت غير منفصلة — وجوديًّا — عنها. هذه التوازيات الرباعية — كما يقول ابن عربي — توجد على جميع المستويات الوجودية، فهي في عالم الألوهة «تسمى هناك حياةً وعلمًا وإرادةً وقولًا، كما تسمى في الأجسام حرارة وبرودة ويبوسة

[٢٤] عقلة المستوفز ٢٣–٢٤.

[٢٥] الفتوحات ٢ / ٤٣٠.

ورطوبة، كما تسمى في الأركان نارًا وهواءً وماءً وترابًا، كما تسمى في الحيوان سوداء وصفراء وبلغمًا ودمًا، والعين واحدة، والحكم مختلف.»

فالعين واحدةٌ والحكم مختلف وذاك سر لأهل العلم ينكشف[٢٦]

وإذا كانت الألوهة قد توجَّهت على إيجاد العالم من أربع نسب: هي الحياة والعلم والإرادة والقول، فإن الطبيعة الكلية — بالمثل — قد توجهت على إيجاد صور العالم الطبيعي من أربع نسب: هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. وكل نسبة من هذه النسب الطبيعية تقابل نسبة إلهية من النسب الأربع المذكورة. فالطبيعة على ذلك ذات معقولة — كالألوهة — ولها أربع نسب، «فهي ذات معقولة مجموع أربع حقائق. يسمى أثر هذه الأربع في الأجسام المخلوقة الطبيعية حرارةً ويبوسة وبرودة ورطوبة. وهذه آثار الطبيعة في الأجسام لا عينها؛ كالحياة والعلم والإرادة، والقول في النسب الإلهية، وما في الوجود العيني سوى ذات واحدة. فالحياة تنظر إلى الحرارة، والعلم ينظر إلى البرودة، والإرادة تنظر إلى اليبوسة، والقول ينظر إلى الرطوبة.»[٢٧] ولكي يعلل ابن عربي هذه الموازاة بين النِّسب الأربع الإلهية ونظائرها الطبيعية؛ يلجأ إلى التأويل مستشهدًا بالقرآن والحديث. فالموازاة بين صفة الحياة ونسبة الحرارة مَردُّها إلى أن «الحي الطبيعي لا بدَّ من وجود الحرارة فيه.»[٢٨] والموازاة بين العلم والبرودة مَردُّها أن النبي وصف العلم بالثلج وبرد اليقين، «ومنه قوله ﷺ حين وجد برد الأنامل بين ثدييه فعَلِم عِلمَ الأولين والآخرين.»[٢٩] أما الموازاة بين الإرادة واليبوسة فلِأنَّ الإرادة هي العزم على فعل الشيء، والعزم قُوَّة وصلابة كما هي اليبوسة، ويستشهد ابن عربي بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ﴾.[٣٠] وتتم الموازاة بين القول والرطوبة على أساس أن القول قد يوصف باللين، وقد يوصف بالشدة، ويستشهد ابن عربي بقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا﴾.[٣١]

---

[٢٦] الفتوحات ٣ / ٤٣٠.

[٢٧] الفتوحات ٢ / ٤٣٠.

[٢٨] الفتوحات ٢ / ٤٣٠.

[٢٩] الفتوحات ١ / ٢٩٣.

[٣٠] الفتوحات ٢ / ٤٣٠.

[٣١] الفتوحات ٢ / ٤٣٠.

ويقيم ابن عربي — من جانب آخر — توازياتٍ بين هذه النسب الإلهية والطبيعية والموجودات المعقولة الأربعة من زاوية التداخل والتوالج بين كل مستوًى من مستويات هذه النسب. فإذا كانت نسبة الحياة شرطًا لوجود نسبة العلم، فإن العقل الأول شرط لوجود النفس الكلية (اللوح المحفوظ). وعلى ذلك يتوازى العقل الأول مع نسبة الحياة مع نسبة الحرارة الطبيعية. وتتوازى النفس الكلية مع نسبة العلم التي تتوازى بدورها مع نسبة البرودة، وهذه كلها تسمى النسب الفاعلة. أما النسب المنفعلة فهي على المستوى الإلهي الإرادةُ والقول، وعلى المستوى المعقول الطبيعةُ والهباء، وهي الرطوبة واليبوسة على المستوى الطبيعي. وهذه الحقائق الأربع — بمستوياتها الثلاثة — هي أصل ظهور العالم بمراتبه الثلاث: وهي الألوهة وعالم المعقولات والعالم الطبيعي المحسوس.[٣٢]

إن هذه التوازيات والتداخلات التي يقيمها ابن عربي بين العقل الأول والنفس الكلية والطبيعة والهباء؛ تؤكد التوحيد بين هذه المراتب، وتستهدف وضعها في فَلك واحد أصغر من الفلك الأكبر الذي حللناه في الفصل السابق بمراتبه الأربع، وأطلقنا عليه — مع ابن عربي — الخيال المطلق أو البرزخ الأعلى أو العماء. في هذا العماء وُجِد القلم الأول بالإبداع، وانبعثت النفس الكلية عن هذا القلم. وعنهما معًا وُجدت الطبيعة والهباء فأنتجا بدورهما الجسم الكل أولَ موجودات عالم الخلق؛ وهو العرش.

وإذا كنا في تحليل المجموعة الأولى من مجموعة الوسائط اعتبرنا العقل الأول أو الحقيقة المحمدية هي العلة الغائية، فإنها تتحول في هذه المجموعة الثانية إلى أن تكون علة فاعلة. ويصبح الجسم الكل أو العرش هو العلة الغائية. ويمكن بالِمثل اعتبارُ النفس الكلية بما يمتد عنها من ظل هو الطبيعة الكل العلة الهيولانية، وأن نعتبِر الهباء هو العلة الصورية. ويجب أن نلاحظ أن التمايز بين العلل في هذا المستوى ليس على نفس الدرجة من الوضوح التي وجدناها في المجموعة الأولى؛ وذلك بحكم علاقة التداخل والتوالج بين مراتب هذا المستوى. وأكثر من ذلك يمكن اعتبارُ كل مرتبة من مراتب هذا المستوى علةً فاعلةً، قائمة بذاتها، لها تأثيرها المستقل في عالم الخلق أو العالم الحسي. فالعقل الأول هو مصدر كل علم من كونه عقلًا، «وهو الذي ظهرت منه هذه العقول بوساطة هذه النفوس الطبيعية.»[٣٣] والنفس الكلية هي مصدر كل النفوس الجزئية

---

[٣٢] الفتوحات ١ / ٢٩٣.

[٣٣] الفتوحات ٢ / ٦٧.

المدبرة للأجسام. أما الطبيعة فهي مصدر كل المولدات الطبيعية في عالم الأجسام، والهباء مصدر كل الصور الظاهرة في عالم الكون والفساد.

وإذا كان عالم الخيال المطلق يمثل وسيطًا بين الذات الإلهية والعالم، فإن عالم المعقولات بمراتبه المختلفة يمثِّل بدوره وسيطًا بين عالم الخيال وعالم الحس المشهود. إنها عالم الأمر الذي يفصِل بذاته بين العالَمين ويجمع بينهما في نفس الوقت. وكما يتكون عالم الخيال المطلق من مراتب أربع، كذلك عالم الأمر يتكون من مراتب أربع. والفارق بين المراتب الأربع لعالم الخيال المطلق والمراتب الأربع لعالم المعقولات؛ هو أن المراتب الأربع الأولى تمثل مستوياتٍ متوازيةً لحقيقة واحدة، بينما تمثل المراتب الأربع الثانية مستوياتٍ متداخلةً لنفس الحقيقة. والفارق بين التوازي والتداخل في الحالتين هو الفارق بين الإطلاق الكامل في الحالة الأولى، والإطلاق النسبي في الحالة الثانية؛ بمعنى أن الوسائط الأولى في الخيال المطلق هي وسائطُ كلية مطلقة، أما وسائط عالم المعقولات فهي وسائطُ أقلُّ إطلاقًا؛ وذلك لتباعدها — من حيث المرتبة — عن الذات الإلهية المطلقة، واحتجابِها عنها بوسيط عالم الخيال المطلق، واقترابها — بالتالي — من عالم الوجود المقيد المضاف. وإذا كانت الذات الإلهية يمكن تمثيلها بنقطة الدائرة، فعالم الخيال المطلق أو العماء يمثل الدائرة الأولى المحيطة بهذه النقطة، وتمثل دائرة المعقولات الدائرة الأبعد عن هذه الدائرة الأولى. هذا إذا نظرنا للوجود من جهة نقطة الدائرة، فإذا نظرنا إليها من زاوية الوجود المقيد المضاف للعالم الحسي — كما يفعل ابن عربي — كانت دائرة الخيال المطلق هي الدائرة الأوسع التي تضم في داخلها دائرة المعقولات. وهذه بدورها تضم في داخلها دائرة الموجودات الحسية من أعلاها، وهو الجسم الكل أو العرش، إلى أدناها؛ وهو عالم العناصر.[٣٤]

[٣٤] انظر هذه الدوائر في: الفتوحات ٣ / ٤٢١–٤٢٩.

الفصل الثالث

عالم الخلق

يمثل العرش في نظر ابن عربي أول صورة ظهرت في الجسم الكل آخر عالم المعقولات الموجودة، أو آخر عالم الأمر. وهو يمثل في ذاته وسيطًا وبرزخًا بين عالم الموجودات المعقولة وعالم الموجودات الحسية أو عالم الكواكب. وعلى ذلك يجب التمييز — مع ابن عربي — بين جانبَي هذا العرش اللذين يقابل بأحدهما العوالم السابقة عليه، ويقابل بثانيهما العوالم التالية له، فيفصل بينهما كما يوحِّد بحكم طبيعته البرزخية.

يتوحد العرش — أولًا — بالخيال المطلق أو برزخ البرازخ؛ باعتباره أولَ صورة حسية نورانية لهذا البرزخ. وإذا كان الخيال المطلق يمثل البرزخ الفاصل بين الذات الإلهية والعالم، فإن العرش يمثل البرزخ الذي يفصل بين عالم الأمر وعالم الخلق، أو بين الحق والخلق. فهو يمثل برزخًا كونيًّا — من حيث طبيعته الجسمية — منه ينسب الفعل إلى الأكوان وإن كان الفعل في الحقيقة له. إنه — بهذا الفهم — يمثل علة فاعلة في الكون، وإن كان — في ذاته — علة غائية بالنسبة للموجودات العقلية السابقة عليه، «هو البحر الفاصل بين الحق والخلق، وهو حجاب العزة لنا وله. فمن أراد منا الوصول إليه وقع في هذا البحر فينسُب الفعل للكون، وما بيد الكون من الفعل شيء، بل الفعل كله للواحد القهَّار. وإذا أراد هو الوصول إلينا بما هو عليه — وقولنا إذا أراد، قولٌ مجازي للتوصيل، بل هي إشارة لتوصيل معنى يجب أن يُفهم — كان نزوله إلينا بنا، فقيل: ينزل واستوى، والله يفرح بتوبة عبده، ويضحك ربنا ويتعجب ويتبشبش، والله يستهزئ بهم، وما أشبه هذا كالمكر والمكيدة.»[1] ومعنى ذلك أن العرش يمثل البرزخ

---

[1] عقلة المستوفز ٥٧.

الفاصل بين الحق والخلق، والذي من خلاله يتصف الحق بصفات الخلق؛ من حيث إنه ينزل إلى الخلق بهم، أو يتجلَّى لهم بصفاتهم لا من حيث إطلاقه الذاتي الذي لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء.

من هذه الزاوية يتوحد «العرش» بكل حقائق الخيال المطلق أو مراتبه المختلفة، فالعماء — بالمثل — يمثل البرزخ الذي يلتقي فيه الحق والخلق. ويكاد ابن عربي يكرر نفس العبارات السابقة حين يقول: «بحر العماء برزخ بين الحق والخلق. في هذا البرزخ اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا. واتصف الحق بالتعجب والتبشبش والفرح والمعية وأكثرِ النعوت الكونية. فرُدَّ ما له وخذ ما لك، فله النزول ولنا المعراج.»[٢] وكما يتوحَّد العرش بالعماء يتوحد كذلك بالحقيقة المحمدية من حيث إنه أولُ مظهر لنورها في عالم الصور والأجساد، «فلما علم الحق سبحانه وتعالى إرادته، وأجرى في إمضائها عادته، نظر إلى ما أوجده في قلبه من مكنون الأنوار، [و] رفع عنها ما اكتنفها من الأستار، فتجلَّى له من جهة القلب والعين، حق تكاثف النور من الجهتين، فخلق سبحانه وتعالى من ذلك النور المنفهِق عنه ﷺ العرش، وجعله مستواه، وجعل الملأ الأعلى وغيره مما ذكره مما احتواه.»[٣]

ويتوحد العرش — من جانب آخر — بعالم المعقولات الأربعة السابقة عليه، ويتضمنها في باطنه ويُبرِزُها — أو يبرز حقائقها — في ظاهره. إن الأخير — من حيث المرتبة — يتضمن دائمًا كلَّ الحقائق السابقة عليه، وإن كان هو في نفسه مظهرًا لها، بل الأحرى القول إنه يتضمن حقائقها في باطنه من حيث هو مظهرها. والموجودات المعقولة التي حللناها في الفصل السابق هي ذاتها عُرُشٌ معقولة، فالعقل الأول هو العرش المجيد، واللوح أو النفس الكلية هي العرش العظيم. والعرش الذي نتحدث عنه الآن هو فلك الأفلاك وهو عرش الرحمانية. والكرسي — وهو الموجود التالي لهذا العرش — هو العرش الكريم. ويتجاوز ابن عربي عالم المعقولات إلى عالم الخيال المطلق، فيتحدث عن عرش الهوية أو عرش المشيئة أو عرش الحياة، وهو مستوى الذات الإلهية.[٤] وهذا التوحيد في التسمية يؤكد ما نذهب إليه؛ هذا إلى جانب دلالتها — في هذه الحالة — على استيعاب

[٢] الفتوحات ١ / ٤١.
[٣] عنقاء مغرب ٤١.
[٤] انظر: عقلة المستوفز ٥٢–٥٣.

الصفات المتعددة للعرش في القرآن، وإعطائها معنًى وجوديًّا. وإدراك ابن عربي للعرش — من جانب آخر — بأنه يقوم على قوائمَ أربع تحملها أرواح أربعة في هذه الحياة الدنيا، تصبح ثمانية في الحياة الأخرى؛ يؤكد ما يذهب إليه من تضمن العرش لحقائق الوجود السابقة عليه؛ معقولةً كانت أم خيالية.

(١) العرش

العرش — من حيث مرتبته الوجودية — هو فلك الأفلاك المحيط بكل ما يليه من موجودات عالم الخلق؛ ولذلك فله من الأسماء الإلهية الاسم «المحيط»، ويقابله من حروف اللغة حرف القاف.[٥] وهو «أعني هذا الجسم الكري على هيئة السرير. وخلق له حَمَلَةً أربعة بالفعل ما دامت الدنيا، وأربعةً أُخر بالقوة. يجمع بين هؤلاء الأربعة والأربعة الأُخَر يوم القيامة، فيكون المجموع ثمانية. وسمَّاه العرش وجعله معدن الرحمة، فاستوى عليه باسمه الرحمن. وجعله محيطًا بجميع ما يحوي عليه من المُلْك، متميزًا، يقبل الاتصال والانفصال، وعمر الأينية الظرفية المكانية. وكان مرتبة ما فوقه بينه وبين العماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء، وهو للاسم الرب — والله هو الاسم الجامع المهيمن على جميع الأسماء الإلهية فصفته المهيمنية — وتوحدت الكلمة في العرش، [فهو] أول الموجودات التي قبلها عالم الأجسام.»[٦] فالعرش يمثل — من حيث المرتبة — كل ما فوقه، ويحتوي — أيضًا — على كل ما يليه ويحيط به، ولهذا فهو مركز الكلمة الإلهية المتوحدة. وإذا كان الاسم «الله» هو الاسم الإلهي الجامع، والاسم الإلهي «الرب» هو الذي في مستوى العماء، فإن العرش هو مستوى الاسم الإلهي «الرحمن».

والاسم الإلهي «الرحمن» مشتق من صفة الرحمة، وهي أساس التمثل الإلهي في صور أعيان الممكنات، ومن هذه الصفة كان التنفُّس الذي نتج عنه العماءُ للراحة من البطون، وفك قيد الأسماء الإلهية. فالنفَس الإلهي، أو نَفَس الرحمن، هو «عين رحمته بنفسه، فما خرج منه تعالى إلا الرحمة التي وسعت كل شيء، فانسحبت على جميع العالم؛ ما كان منه وما لا يكون (كذا) إلى ما لا يتناهى. فأول صورة قبل نفس الرحمن

---

[٥] انظر: الفتوحات ٢ / ٤٣٦.

[٦] الفتوحات ٢ / ٦٧٦. والكلمة التي بين قوسين هي في الأصل: فهي.

فهو (كذا) بخار رحماني فيه الرحمة، بل هو عين الرحمة، فكان ذلك أول ظرف قبل وجود الحق ... ثم إن جوهر ذلك العماء قبل صور الأرواح من الراحة والاسترواح إليها، وهي الأرواح المهيَّمة، فلم تعرف غير الجوهر الذي ظهرت فيه وبه، وهو أصلها، وهو باطن الحق وغيبه، ظهر فظهر فيه وبه العالم، فإنه من المحال أن يظهر العالم من حكم الباطن، فلا بد من ظهور خلق به يكون ظهور صور العالم. فلم يكن غير العماء، فهو الاسم الظاهر الرحمن.»[7] ومعنى ذلك أن الاسم «الرحمن»، وصفة الرحمة تنتظم كلَّ شيء في الوجود؛ بحكم أن العماء — وهو أصل العالم وجوهره — ظهر عنها. واختصاص الاسم الرحمن بمستوى العرش له معنًى مختلف عن تجلِّي هذا الاسم في كل موجودات العالم؛ بحكم هذا الأصل — العماء — الذي ظهر عنه العالم. هذا المعنى كامن في أن العرش هو أصل كل أجسام العالم؛ لأنه يمثِّل آخر تجليات وحدة الكلمة الإلهية. هذه الوحدة التي ستبدأ — بعد ذلك — في التعدد والتكثُّر، والانقسام والازدواج في فلك الكرسي. ولذلك كله يختص العرش بمستوى الاسم «الرحمن» في هذا التجلي خاصة، وإن كان الاسم ساريًا في كل الأشياء.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العرش يجمع بين اسمين إلهيَّين، فهو مستوى الاسم «الرحمن»، والاسم الذي توجه على إيجاده هو الاسم «المحيط». وهذان الاسمان يمكن أن يعكسا جانبَي المرتبة الوجودية للعرش كما أسلفنا، فهو «يحيط» بكل ما يليه من موجودات، وهو من جانب آخر يمثل مستوى — أو مرتبة — كل ما فوقه، وما بينه وبين العماء. ويتسق هذا مع كون العماء هو مستوى الاسم «الرب»، وإن كانت حقيقته ناتجةً عن النفَس الإلهي من الاسم «الرحمن». وتتعدد الأسماء الإلهية في حقيقة الشيء الواحد — عند ابن عربي — لتعكس جانبَي هذه الحقيقة، ولكنها لا تؤدي إلى أي كثرة في الشيء ذاته، فالأسماء نسب وإضافات لا أعيان لها. ومن جهة أخرى فابن عربي حين ينسُب كونًا من الأكوان في سلم الموجودات إلى اسم إلهي خاص، إنما يفعل ذلك بحكم التغليب، مع التسليم بأن كل الأسماء الإلهية لها أثر في كل كون من الأكوان؛ «لكن بعضها أقوى من بعض في ذلك الممكن المعين، وأكثرُ حكمًا فيه، فلهذا ننسبه إليه.»[8]

[7] الفتوحات ٣ / ٤٢٩–٤٣٠.

[8] الفتوحات ٢ / ٤٦٨.

وإذا كان الخيال المطلق يتضمن حقائقَ أربعًا، وعالم المعقولات — أو عالم الأمر — يتضمن مراتبَ أربعًا، فإن للعرش — كما سبقت الإشارة — أربعَ قوائم يشترك في حملها الملائكةُ وأرواح بعض الأنبياء. هذه القوائم الأربع تمثل أربع حقائق يعدِّدها ابن عربي — نقلًا عن ابن مسرَّة الجبلي — وهي: الصور والأرواح والأرزاق والوعيد،[٩] «فإسرافيل وآدم للصور، وجبرائيل ومحمد ﷺ للأرواح. وميكائيل وإبراهيم للأرزاق، ورضوان ومالك للوعد والوعيد.»[١٠] هذه الحقائق الأربع تتصل بعالم الكون، عالم الكثرة والتعدد والانقسام، كما أنها تنتمي في نفس الوقت إلى العالم الروحي السابق؛ مما يؤكد الوحدة الذاتية التي يتضمنها العرش. ويرمز ابن عربي للصور بإسرافيل وآدم. وإذا كان الجسد الآدمي هو أصل كل الأجسام الإنسانية من حيث تكوينُه الترابي، فإسرافيل هو الملَك الموكَّل بالنفخ في الصور يوم القيامة ليبعث هذه الأجساد من رَقدتها. وكثيرًا ما يخلِط ابن عربي — عن وعي — بين كلمة «الصُّور» و«الصُّوَر» جمع صورة.[١١] أما الأرواح فيرمز لها ابن عربي بجبريل ومحمد؛ من حيث إن جبريل هو الملَك الموكَّل بالنفخ في الأرحام، كما نفخ في رحم مريم فولدت عيسى من غير أب. ومحمد هو الحقيقة الروحية التي هي أصل كل الأرواح في العالم، والتي توجد كل أرواح العالم في حقيقته بالقوة. ويرمز ابن عربي للأرزاق بميكائيل وإبراهيم، ورغم ما في هذا الرمز من صعوبة أشار إليها أسين بلاسيوس،[١٢] وسكت عن شرحها ابن عربي كما سكت عن شرح الرموز الأخرى، فإن ما ورد في القرآن من تقديم إبراهيم الطعامَ للملائكة ما يمكن أن يضيء مثل هذا الرمز،[١٣] ويمكن أن يكون ميكائيل — في هذه الحالة — رمزًا للغذاء الروحي أو المعنوي «غذاء العلوم والتجليات والأحوال.»[١٤] والرمز الأخير واضح في حقيقة الوعد

---

[٩] انظر: الفتوحات ٣ / ٤٣١. وابن عربي يجعل من نفسه أحد حملة العرش، يقول: «فإن الله وإنْ خلَق ملائكةً يحملون العرش، فإن له من الصنف الإنساني أيضًا صورًا تحمل العرش الذي هو مستوى الرحمن، وأنا منهم، والقائمة التي هي أفضل قوائمه هي لنا، وهي خزانة الرحمة، فجعلني رحيمًا مطلقًا مع علمي بالشدائد.»

[١٠] عقلة المستوفز ٥٨.

[١١] انظر: الفتوحات ١ / ٣٠٥.

[١٢] انظر: The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers, pp. 79–80.

[١٣] سورة الذاريات ٢٤–٢٨، وانظر: تفسير الزمخشري ٤ / ١٨.

[١٤] الفتوحات ١ / ١٤٩. وانظر: فصوص الحكم ٨٤ حيث يشير ابن عربي لهذا الترابط.

والوعيد؛ فرضوان هو الملَك الذي يفتح أبواب الجنة التي بها يتحقق وعد الله للمؤمن، ومالك هو خازن النار التي يتحقق بها وعيد الله للكافر.

إن هذه الحقائق الأربع بجانبَيها تمثل ثماني حقائق تتماثل مع النسب الثماني «التي يوصف بها الحق؛ وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر وإدراك المطعوم والمشموم والملموس بالصفة اللائقة به، فإن لهذا الإدراك بها تعلقًا كإدراك السمع بالمسموعات والبصر بالمبصرات (كذا).»[١٥] وهذه الحقائق الأربع من جانب آخر تتوازى مع الحقائق الأربع الطبيعية الكامنة في الطبيعة الكلية؛ وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ورغم هذا التعدد الكامن في طبيعة العرش من حيث قوائمه الأربع، وما يعبر عنه من حقائق أربع — هي في حقيقتها ثمانٍ — تتصل بعالم الكون، فإنه في ذاته واحدٌ غير منقسمٍ، محيطٌ بما يليه من الموجودات. وهذا التعدد والانقسام الكامن فيه سيظهر في المراتب التالية وأوَّلها فَلك الكرسي.

(٢) الكرسي

يمثل الكرسي — على المستوى الوجودي — عالم التعدد، ولكن في حدود الاثنينية، التي تؤدي بدورها إلى التكثُّر في عالم الفلك الأطلس — وهو فلك البروج — وفلك الأفلاك الثابتة، وانتهاءً إلى الأرض، مرورًا بالأفلاك السبعة المعروفة من السماء الأولى حتى السماء السابعة. والاثنينية التي يمثلها الكرسي نابعة من أنه موضع القدمين الإلهيتين، حيث انقسم الأمر الإلهي إلى خبر وحُكم، وانقسم الحكم إلى أمر ونهي، وانقسم الأمر إلى وجوب ونَدْب وإباحة، وانقسم النهي إلى حظر وكراهة. أما الخبر الإلهي فقد انقسم إلى أقسام كثيرة متعددة.[١٦]

وإذا كان الكرسي يمثل انقسام الكلمة الإلهية على المستوى الوجودي، فإن هذا الانقسام يرجع في حقيقته إلى ثنائيات سابقة — موجودة بالقوة لا بالفعل — في العقل الأول واللوح المحفوظ أو النفس والطبيعة الكلية. وهذا الانقسام الباطني الذي ظهر في الكرسي موجود أيضًا في الكلمة الإلهية التي توجهت على إيجاد أعيان الممكنات، وهي

[١٥] الفتوحات ١ / ١٤٩.

[١٦] انظر: الفتوحات ٢ / ٦٧٦.

كلمة «كن»، فهذه الكلمة على وحدتها — كأمر إلهي — تتكون من حرفين؛ هما الكاف والنون. يقول ابن عربي: «ومن فعل هاتين القدمين في هذا الفلك ظهر في العالم من كلٍّ زوجين اثنين بتقدير العزيز؛ لوجود حكم الفاعلَين من الطبيعة (يعني الحرارة والبرودة)، والقوتين من النفس (يعني القوة العلمية والقوة العملية)، والوجهين من العقل (يعني النور والظل)، والحرفين من الكلمة الإلهية «كن» من الصفتين الإلهيتين في «ليس كمثله شيء»، وهي الصفة الواحدة «وهو السميع البصير» وهي الصفة الأخرى.»[١٧]

ولأن الكرسي يمثل الانقسام الموجود باطنًا في العوالم السابقة عليه، فهو لا يمثل — في حقيقته — وجودًا مغايرًا لما سبقه، بل الأحرى القول إنه يمثل ظهور هذه الحقائق من حالة البطون. وليس معنى كونه فَلَكًا داخل فلك العرش استقلالَه عنه، فهو — مثله مثل العرش — صورة في الجوهر الهبائي. «فإن جوهر هذا الهباء هو الذي عمَّر الخلاء، فكلُّ ما ظهر من الصورة المتحيزة الجسمية والجسمانية، فهذا الجوهر هو القابل لها. وإنما قلنا هذا لئلا يُتخيَّل أن الكرسي صورة في العرش، وليس كذلك. وإنما هو صورة أخرى في الهباء قَبِلها كما قَبِل صورة العرش على حد واحد، ولكن بنسب مختلفة. فسُمي هذا الموجود الآخر كرسيًّا، ودلَّى إليه القدمين، فانفلقت الرحمة انفلاق الحَب، فتنوعت الرحمة في الصفة إلى إطلاق وتقييد. فظهرت الرحمة المقيدة؛ وهي القَدم الواحدة. وتميزت الرحمة المطلقة لظهور هذه القدم الأخرى. فظهر في هذه انقسام الكلمة الواحدة العرشية التي لم يظهر لها انقسام في العرش.»[١٨] ومثل هذا التوحيد بين الكرسي والعرش باعتبارهما نسبتين في الجوهر الهبائي؛ يجعلنا نتعامل مع هذه القسمة في عالم الكرسي باعتبارها قسمة ظاهرة لباطن موحَّد في حقيقته. وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله: إن الأمر الإلهي انقسم إلى خبر وحُكم، وهو في حقيقته واحد لا يقبل الانقسام إلا بالنظر والاعتبار. والانقسام إلى حكم وخبر، وما يتبعه من انقسامات داخلية داخل حدود كل منهما، هو انقسام بالنظر إلى عالم الكون أو إلى عالم الكثرة الظاهرة المشاهَدة المحسوسة، عالم الكواكب التي نسبتها إلى الكرسي «كنسبة الكرسي إلى العرش كحلقة مُلقاةٍ في فَلاة.»[١٩]

[١٧] الفتوحات ٢ / ٤٣٩.

[١٨] الفتوحات ٢ / ٦٧٦.

[١٩] عقلة المستوفز ٦٠.

والانقسام الذي يمثِّله الكرسي أو القدمان يمتد — عند ابن عربي — ليشمل كل العوالم، ويضُمَّ كل الثنائيات. فهاتان القدمان يمثلان في عالم الألوهة «تقابل الأسماء الإلهية مثل الأول والآخر والظاهر والباطن»،[20] وفي عالم الخلق يمثلان كل الصفات الإلهية والأفعال الإلهية التي تبدو متعارضةً، «فبالقدمين أغنى وأفقَر، وبهما أمات وأحيا، وبهما أهلَّ وأقفر، وبهما خلق الزوجين الذكر والأنثى، وبهما أعزَّ وأعطى، ومنع وأضر. ولولاهما ما وقع في العالم شيء مما وقع.»[21] وليست هذه كلها إلا آثار صفات الأفعال الإلهية؛ «مِن المحيي والمميت والضار والنافع وما أشبه ذلك».[22]

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الانقسام الوجودي — الواحد في باطنه — إلى انقسام معرفي تختلط فيه حدود التشبيه والتنزيه. ويكون هذا الانقسام هو الحاكم على ما نراه في معرفة الكون من اضطرابات في إدراك الحقيقة المطلقة الشاملة، وتعدُّدٍ في فَهمها. والعارف وحده هو الذي يصل إلى تجاوز هذا الاضطراب والخلط والتشويش، فيدرِك الانقسام على أنه — في أصله وباطنه — وحدة، ويدرك تعدد المعتقدات وتغايُرَها على أنها تَنصبُّ على جوانب من هذه الحقيقة الواحدة، «فمن نزَّه فمن «ليس كمثله شيء»، ومن شبَّه فمن «وهو السميع البصير»، فغيب وشهادة: غيب تنزيه، وشهادة تشبيه، فافهمْ إن كنت تفهم واعلم ما الحقيقةُ التي حكمت على الثنوية حتى أشركوا، وهم المانية، مع استيفائهم النظرَ وبذل الاستطاعة فيه، فلم يقدروا على الخروج من هذه الاثنينية إلى العين الواحدة. وما ثَم إلا الله ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾، فلم يُعْذَر لأنه نزل عن هذه الدرجة فقَلَّد. فنجا صاحب النظر وهلك المقلد، فإنه استند إلى أمر محقق في الصفة والكلمة، ﴿فَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ﴾ فلم يسمع ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، وختم على قلبه فلم يعلم أنه إله واحد؛ لأنه لم يشاهد تقليب قلبه. وجعل على بصره غشاوة فلم يدرك فردية الكلمة بالواو التي بين الكاف والنون، فمنعته الغِشاوة من إدراكه، فلم يشاهد إلا اثنين، كاف ونون، لفظًا وخطًّا.»[23]

---

[20] الفتوحات ٣ / ٤٦٣.

[21] الفتوحات ٣ / ٤٦٣.

[22] الفتوحات ٣ / ٤٦٤.

[23] الفتوحات ٢ / ٤٣٩.

وإذا كان العارف وحده هو القادر على إدراك وحدة الحقيقة مع تنوعها، فليس معنى ذلك أن هذا الانقسام ينتفي عن إدراكه وتصوره، بل الأحرى القول إنه يأخذ مجرًى آخرَ يتمثل في الأحوال والمقامات التي يتنوع بها قلب العارف مع وحدته الذاتية، فيدرك الحقيقة في تنوعها. وهذا التنوع في قلب العارف مَردُّه إلى هذه الثنائية في الكرسي، فتتنوع أحواله بين «الغيب والشهادة، والجلال والجمال، والقرب والبعد، والهيبة والأنس، والجمع والفرق، والسَّتر والتجلي، والغيبة والحضور، والقبض والبسط.»[٢٤]

هذا الانقسام على المستويين الوجودي والمعرفي، سيتحول إلى كثرة فيما يلي ذلك من مراتب الوجود، وأولها الفَلك الأطلس أو فلك البروج، وهو الذي سنتناوله في الفقرة التالية. ونشير قبل ذلك إلى أن الكرسيَّ قد توجه على إيجاده الاسم الشكور، ويقابله من حروف اللغة حرف الكاف.

(٣) الفلك الأطلس

تتحول الثنائية التي ظهرت في فلك الكرسي إلى كثرة تظهر في الفلك الأطلس أو فلك البروج الاثني عشر. هذه الكثرة — هنا — ليست طارئة، ولكنها ظهورٌ لكثرة متضمَّنة في العوالم السابقة، كما كانت الثنائية في الكرسي ظهورًا لكثرة باطنة في العوالم السابقة عليه. ومعنى ذلك أن الفلك الأطلس ينتمي لكل العوالم السابقة؛ يفصِّل ما أُجمِلَ فيها، ويُظهر ما بطَن فيها. وهذا الفلك الأطلس — من جهة أخرى — يُعَد علة لكل التغيرات التي تحدث في عالم الكون والاستحالة على المستويين الطبيعي والروحي على السواء. وهذا كله يؤكد الطبيعة الوسطية لهذا البرزخ من برازخ عالم الخلق.

وقد سبقت الإشارة إلى الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الأسماء الإلهية الأربعة التي توجهت على إيجاد العالم، وهي الحياة والعلم والإرادة والقول، وبين مثيلتها من العناصر الطبيعية؛ وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. وإذا كانت الطبيعة الكلية — ثالث مراتب عالم العقول — تتضمن هذه الحقائق الطبيعية الأربع في ذاتها، فإن القلم قد توازى مع الحياة والحرارة، واللوح المحفوظ (النفس الكلية) قد توازت مع العلم والبرودة، والهباء قد توازى مع القول والرطوبة، وكذلك الجسم الكل قد توازى

[٢٤] الفتوحات ٣ / ٤٦٣.

مع الإرادة واليبوسة. ومعنى ذلك أن هذه الحقائق كلها باطنة في عالم العقول الكلية. وهذه الحقائق تتجلى بشكل ظاهر في هذا الفلك؛ الفلك الأطلس، أو فلك البروج الاثني عشر. وإذا كانت هذه الحقائق السابقة تنقسم في حقيقتها إلى حقائق فاعلة وحقائق منفعلة، كما سبق أن أشرنا، فمن الطبيعي أن يؤتي هذا التفاعل ثمرتَه في هذا الفلك الذي يمثل الكثرة. فتفاعل الحرارة مع اليبوسة يؤدي إلى ظهور عنصر النار البسيطة. وهذا العنصر يوجد في ثلاثة بروج من بروج هذا الفلك الأطلس: وهي الحمل والأسد والقوس. وتفاعل البرودة واليبوسة يؤدي إلى ظهور عنصر التراب البسيط الذي يوجد في بروج ثلاثة أخرى؛ هي الثور والسنبلة والجَدْي. أما تفاعل الحرارة والبرودة فيُنتج الهواء الذي يوجد في الجوزاء والميزان والدلو. وعنصر الماء الناتج عن امتزاج البرودة والرطوبة يوجد في أبراج السرطان والعقرب والحوت.[٢٥]

ومعنى ذلك أن هذه البروج الاثني عشر تنقسم — من الناحية الطبيعية — إلى أربعة أقسام ما بين مائية وهوائية وترابية ونارية؛ «ولهذا ظهر عنها الكون والفساد والتغير والاستحالات ... وعن هذا الفلك يتكون جميع ما في الجنة، وعنه يكون الشهوة لأهلها. وهو عرش التكوين.»[٢٦]

ولكن إذا كانت الحقائق الطبيعية أربعًا، والعناصر التي تنتُج عنها — بدورها — أربعة، فكيف تأتَّى أن ينقسم هذا الفلك إلى اثني عشر برجًا؟ تؤكد إجابة ابن عربي على مثل هذا السؤال الطبيعة الثابتة الدائمة لهذا الفلك، فهو ليس فلكًا طبيعيًّا فانيًا، ولكنه فَلكٌ ثابت باقٍ ينصبُّ تأثيره — التكويني — على عالم الدنيا وعالم الآخرة وعالم البرزخ. وناتج ضرب الحقائق الطبيعية الأربع — أو العناصر الأربعة — في هذه المنازل الثلاثة يؤدي إلى وجود الأبراج الاثني عشر. ولكل برج من هذه الأبراج مدة معلومة ووظيفة محددة في التأثير التكويني الذي يمارسه، يتحول الأمر بعدها والتأثير إلى برج آخر،[٢٧] فإذا انتهى الأجل المعلوم لهذه الحياة الدنيا تحوَّل التأثير إلى التكوينات التي تحدُث في عالم النار؛ بحكم هذا التحول. وتحول التأثير الذي تمارسه هذه الأبراج في عالم البرزخ

[٢٥] الفتوحات ١ / ٢٩٣.

[٢٦] الفتوحات ٢ / ٦٧٦.

[٢٧] انظر: عقلة المستوفز ٦١–٦٤.

— وهو الصور — إلى التأثير على برزخ الجنة.[٢٨] ومعنى ذلك أن انقسام هذا الفلك إلى اثني عشر برجًا يعود إلى العناصر الأربعة، والعوالمِ الثلاثة التي تمارس فيها هذه العناصرُ تأثيرها، «وما ثَم رابع. ولكل منزل من هذه المنازل أربعة لا بدَّ منهم لهم الحكم في أهل هذه المنازل. فإذا ضربت ثلاثة في أربعة، كان الخارج من هذا الضرب اثني عشر، فلذلك كانوا اثني عشر برجًا. ولَمَّا كانت الدار الدنيا تعود نارًا في الآخرة، بقيَ حكم الأربعة عليها التي لها. والبرزخ في سوق الجنة ولا بدَّ فيه من حكم الأربعة. والجنة لا بد فيها من حكم الأربع، فلا بد من البروج.»[٢٩] والفارق بين الاستحالات التكوينية التي تسبِّبها هذه الأبراج في الدنيا ومثيلتها في الآخرة — خاصة في الجنة — أن ما يحدث في الجنة من استحالات ليس فسادًا على الحقيقة؛ «أعني ينفسد نظامه إلى أمر آخر ما هو الفساد المذموم المستخبث، فهذا معنًى يفسد فلا تتوهم.»[٣٠]

إن الفلك الأطلس — في ظل هذا الفهم — فلك ثابت مثل الكرسي والعرش. وإذا كان العرش يمثل مستوى الوحدة الرحمانية، والكرسي يمثل مستوى الانقسام المعبر عنه بالقدمين، فإن فلك الأطلس يمثل الأصل الذي تنتُج عنه التكوينات والاستحالات والتغييرات في المنازل الثلاثة: الدنيا والآخرة والبرزخ، وهذا هو جانبه الطبيعي. أما الجانب الروحي لهذا الفلك فيتمثل في أن هذه البروج المقدَّرة التي ينقسم إليها ليست إلا ملائكة يتلقَّون علومهم مباشرةً عن اللوح المحفوظ (النفس الكلية). وهذا اللوح — كما أسلفنا — يتلقى علمه عن القلم أو العقل الأول. ومعنى ذلك أن هذه البروج الملائكة تقوم — إلى جانب وظيفتها الطبيعية الوجودية — بوظيفة علمية معرفية تنقُل بها المعلومات والمعارف من عالم الأمر إلى ما يليها من عالم الخلق. وإذا كان العقل الأول واللوح المحفوظ يمثلان خواصَّ الملائكة الكروبيين الموجودين في العماء، فإن ملائكة الأبراج تمثل ولاة هؤلاء الخواص الذين يتلقَّون عنهم العلوم، وينقلونها — بدورهم —

---

[٢٨] ليس المقصود بالبرزخ هنا الخيال المطلق، بل هو الصُّور الذي تأخذ فيه الأرواح أيَّ الأشكال شاءت. وبرزخ الجنة هو السوق الذي يستطيع فيه أهلُ الجنة التشكُّلَ في أي صورة أرادوا. انظر: الفتوحات ١ / ٣٠٥–٣٠٧، ٣ / ٦٥، ٥٢٠، ومحاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ٤٧١، وانظر كذلك: محمود قاسم، الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ١٩–٢١.

[٢٩] الفتوحات ٣ / ٤٣٣.

[٣٠] الفتوحات ٣ / ٤٣٣.

إلى نوَّابهم في الفلك التالي؛ فَلكِ الكواكب الثابتة، «ثم إن الله سبحانه وتعالى أمر أن يُوَلَّى على عالم الخلق اثنى عشر واليًا يكون مقرهم في الفلك الأقصى منا في بروج. فقسَّم الفلك الأقصى اثني عشر قسمًا، جعل كل قسم منها برجًا لسُكنى هؤلاء الولاة، مثل أبراج سور المدينة، فأنزلهم الله فيها، فنزلوا فيها كل والٍ على تخت في برجه. ورفع الله الحجاب الذي بينهم وبين اللوح المحفوظ، فرأوا فيه — مسطَّرًا — أسماءهم ومراتبهم، وما شاء الله أن يُجريَه على أيديهم في عالم الخلق إلى يوم القيامة، فارتقم ذلك كله في نفوسهم وعلِموه علمًا لا يتبدل ولا يتغير.»[٣١] ومعنى ذلك أن الفلك الأطلس أو الفلك الأقصى — من جانبه الروحي — يمثل أحد مراتب العلم الإلهي، وهي مرتبة ما يحدث في العالم بمنازله الثلاثة من تكوين وتغُّير واستحالة. وهذه المرتبة تمثل كثرة وتفصيلًا في هذا العلم الإلهي، كما كانت — في جانبها الطبيعي — تمثل أصل كل التفاعلات في عالم الكون والتغُّير.[٣٢] ويطلِق ابن عربي على هؤلاء الملائكة الاثني عشر اسمَ الملائكة المقسمات.[٣٣]

وإذا كان انقسام الكلمة الإلهية في فلك الكرسي قد أدى إلى الثنائية في العالم وفي المعتقدات، فإن الكثرة الاثني عشرية في الفلك الأطلس قد أدت — بدورها — إلى اعتقاد الشيعة الإمامية في الأئمة الاثني عشر، «ومن هنا قالت الإمامية بالاثني عشر إمامًا. فإن هؤلاء الملائكة أئمة العالم الذي تحت إحاطتهم. ومن كون هؤلاء الاثني عشر لا يتغيرون عن منازلهم، لذلك قالت الإمامية بعصمة الأئمة، لكنهم لا يشعرون أن الإمداد يأتي إليهم من هذا المكان. وإذا سعدوا سرَتْ أرواحهم في هذه المعارج بعد الفصل والقضاء النافذ بهم، إلى هذا الفلك تنتهي لا تتعداه، فإنها لم تعتقد سواه.»[٣٤] ومعنى ذلك أن هذا الفلك — معرفيًّا — يمثل ببروجه الملائكة الاثني عشر فلكًا للإمداد المعرفي. وهو الفلك الذي استمد منه هذا الفريق من الشيعة معرفتَهم بالأئمة الاثني عشر المعصومين. وإلى هذا الفلك — معرفيًّا — ينتهي هذا الفريق من المسلمين إذا سعدوا بعد الفصل والقضاء؛ وذلك لأن معرفتهم — وبالتالي عقيدتهم — لم تتجاوز إطار هذا الفلك. ويرتد هذا

---

[٣١] الفتوحات ١ / ٢٩٥.

[٣٢] لمزيد من التفاصيل عن هذه الجوانب انظر: عقلة المستوفز ٦١–٦٤، والفتوحات: ٢ / ٢٩٥، ٣ / ٤٣٣ وما بعدها.

[٣٣] انظر: عقلة المستوفز ٦١.

[٣٤] الفتوحات ٣ / ٤٣٣.

الفهم عند ابن عربي إلى إيمانه بأن لكل معتقد ديني — أيًّا كان — أصلًا في التجليات الإلهية، وأن المعتقِد — أيًّا كانت عقيدتُه — يموت على صورة اعتقاده ومعرفته. ولا تتجاوز رؤيته يوم القيامة للحق إطارَ الصورة التي مات عليها معتقِدًا إيَّاها. ولذلك حين يتجلَّى الحق للخلق يوم القيامة ينكره قوم لأنه تجلى لهم في غير الصورة التي يعرفونها. فإذا تجلى لهم على صورة معتقَدهم عرَفوه ولم ينكروه. والعارف وحده هو القادر على معرفة الحق في أيِّ صورة يتجلى فيها؛ لأنه قد كُشِفَ له عن تنوع الحق في الصور المختلفة، فلا تمنعه الصورة — أيًّا كانت — عن معرفته. والسبب وراء ذلك أن قلب العارف يتنوع بتنوع تجليات الحق في الصور المختلفة، ومِن ثَم تتجاوز معرفته بالحق حدود أي صورة خاصة، ويتجاوز المعتقَداتِ المختلفةَ وصولًا إلى العقيدة الكلية الشاملة.

(٤) فلك الكواكب الثابتة

وإذا كان الفلك الأطلس أو الفلك الأقصى قد توجه على إيجاده الاسمَ الإلهي «الغني»، وله من الحروف اللغوية حرف «الجيم»،[٣٥] فقد توجه على إيجاد كوكب المنازل أو فلك الكواكب الثابتة الاسمُ الإلهي «المُقَدِّر»، وله من الحروف حرف «الشين».[٣٦] وللأسماء والحروف هنا دلالتها دون شك، فالاسم «المُقَدِّر» يعني فعالية هي تقدير الأمور تقديرًا فعليًّا في إطار التنفيذ الكلي أو التصميم لأمر من الأمور، وهذه — كما سنرى — هي مهمة فلك الكواكب الثابتة. ويمثل حرف «الشين» على المستوى الصوتي تفشِّيًا وخروجًا واضحًا للهواء في النفَس أوسع من خروج حرف «الجيم»؛ حيث درجة الاحتكاك في الأول أقلُّ منها في الثاني. والعلاقة بين هذا الفلك — فلك الكواكب — والفلك الأطلس هي علاقة المنفعل بالفاعل. وعلاقته بما يليه من العوالم والكواكب هي علاقة الفاعل بالمنفعل. ومعنى ذلك أن لهذا الفلك — أيضًا — جانبين: جانبًا منهما يتصل فيه بما فوقه ويعبر عن حقائقه، وهذا هو جانبه المنفعل. أما الجانب الآخر الفاعل فهو تأثيره فيما يليه من الكواكب، فهو بذلك برزخٌ فاصل بين ما فوقه وما يليه، يفصِل بينهما ويوحِّد على المستويين الوجودي والمعرفي، والطبيعي والروحي، على السواء.

[٣٥] انظر: الفتوحات ٢ / ٤٣٧.

[٣٦] انظر: الفتوحات ٢ / ٤٤٠.

يتبدَّى وجهه إلى ما قبله في أنه يجمع في حقيقته قوة العرش والكرسي والفلك الأطلس جميعًا؛ باعتباره آخرها من حيث المرتبة؛ وذلك بناءً على تصور ابن عربي أن الآخر دائمًا يجمع حقائق كل ما سبقه. وإذا كانت الكلمة الإلهية قد توحَّدت في العرش، وانقسمت في الكرسي، وتكثَّرت في الفلك الأطلس، فإن فلك الكواكب الثابتة يجمع كل حقائق الوحدة والانقسام والتعدد. فمن قوة هذا الفلك يقول أهل الجنة للشيء: كن؛ فيكون؛ بمعنى أن الهُوَّة الفاصلة بين الحق والخلق تتلاشى؛ لأن التكوين — عن الأمر — قوة إلهية لا إنسانية. ويستمد الفَلك الثابت هذه القوة التي توحِّد بين الحق والخلق من الوحدة الموجودة في حقيقة العرش. ويمثل هذا الكوكب أيضًا الانقسامَ الموجود في حقيقة الكرسي؛ وذلك بما يَهَبه لأهل الجنة — سكان هذا الكوكب — من زوجتين لكل إنسان. أما الكثرة التي يستمدها من الفلك الأطلس، فتتمثل فيما يهبه لأهل الجنة أيضًا مِن تلذُّذ وتنعُّم بالأكل والشرب والنكاح؛ حيث تغيب الربوبية في الإنسانية كما غابت الإنسانية في الربوبية في القدرة الخلاقة الإلهية التي يهبها لهم في الحالة الأولى، وهي القوة المستمدة من العرش: «حمل فلك الكواكب قوة الأطلس والكرسي والعرش. والكرسي هو الوجه الجامع بين المقدمتين؛ لأنه الوسط بين العرش والأطلس، فله وجه إلى كل منهما. فمن قوة العرش اتحدت، أو توحَّدت، فيه الكلمة الإلهية، فكان أهل الجنة — وهم أهل هذا الفلك المكوكب — يقولون للشيء: «كُنْ»؛ فيكونْ. ومن قوة الكرسي كان لكل إنسان فيه زوجتان؛ لأنه موضع القدمين. ومن قوة الفلك الأطلس غابت إنسانيته في ربه فتكونت عنه الأشياء، ولا تتكون إلا عن الله. وغابت الربوبية في إنسانيته، فالْتذَّ وتنعَّم وأكل وشرِب ونكَح، فهو خلق حق؛ فجُهِل كما أن الفلك الأطلس مجهول. فلهذا قلنا إن هذا الفلك قد حصَّل قوة ما فوقه؛ لأنه مولَّد[٣٧] عنه. وهكذا كل ما تحته أبدًا؛ الولد يجمع حقائق ما فوقه حتى ينتهي إلى الإنسان، وهو آخر مولود، فتُجمع فيه قوى جميع العالم والأسماء الإلهية بكمالها.»[٣٨]

وإذا كان الفلك المكوكب، أو فلك المنازل، يجمع حقائق كل ما قبله، وهو منفعل بالنسبة لها، فإنه من حيث علاقته بما يليه من الكواكب يكون أبًا وفاعلًا بهذه الحقائق كلها. وإذا كان الفلك الأطلس — كما أشرنا — يمثل العلة الفاعلة الطبيعية في البرزخ

[٣٧] في الأصل: مواد، وهو بيِّن الخطأ.

[٣٨] الفتوحات: ٢ / ٤٤٠–٤٤١.

والدنيا والآخرة، فإن هذا الفلك المكوكب يتضمن — مكانيًّا — الجنة والنار، فسطحه أرض الجنة، ومَقعَره فيما يلي السماءَ السابعة سقفُ النار.[39] وهذا الفلك — من جانب آخر — يحيط بما يليه من كواكب وأفلاك، فيؤثر فيها طبيعيًّا وروحيًّا: «ولَمَّا أنشأ الله أجرام العالم كلِّه القابل للتكوين فيه، جعل من حد ما يلي مقعر السماء الدنيا إلى باطن الأرض عالمَ الطبيعة والاستحالات، وظهور الأعيان التي تحدُث عنها الاستحالات، وجعلها بمنزلة الأم، وجعل من مقعر فلك السماء الدنيا إلى آخر الأفلاك بمنزلة الأب، وقدَّر فيها منازل، وزيَّنها بالأنوار الثابتة والسابحة. فالسابحة تقطع في الثابتة، والثابتة والسابحة تقطع في الفلك المحيط.»[40] فالعلاقة — إذنْ — بين الفلك الأطلس وفلك الأفلاك الثابتة من جهة، والأفلاك المتحركة من السماء السابعة إلى السماء الدنيا من جهة أخرى؛ هي علاقة فاعل بمنفعل. وعلاقة هذه كلها بما يلي السماء الدنيا إلى عالم الأركان — أو عالم الكون والاستحالة — هي بدورها علاقة فاعل بمنفعل. والفارق بين الفلك الأطلس والفلك المكوكب من جهة، وغيرهما من الأفلاك السابحة من جهة أخرى، أن الفلكين الأوَّلين ليسا عُرضةً للفناء والتغير والاستحالة؛ لأن تأثيرهما دائم على الجنة والنار، وما يحدث فيهما من تغيرات. فهما فلكان ثابتان بهذا المعنى؛ أي: أزليَّان غير فانيين. وهذه تفرقة هامة بينهما وبين الأفلاك المتحركة المعرَّضة للتغير والفساد.[41] وليس معنى الثبات هو عدم الحركة، فالسابحة تقطع في الثابتة، والثابتة والسابحة تقطع في الفلك المحيط، كما يقول ابن عربي في النص السابق.

وإذا كنا — فيما سبق — رأينا ابن عربي يتعامل مع الفلك الأطلس، وفلك الكواكب — أو فلك المنازل — والكرسي والعرش باعتبارها أفلاكًا حقيقية، وإن كانت ثابتةً أزلية غير فانية،[42] فإنه — أحيانًا — يوحِّد بين هذين الفلكين — الأطلس والمنازل — من جهة، والعرش والكرسي من جهة أخرى؛[43] الأمر الذي دفع القاشاني إلى اعتبار أن العرش والكرسي ليسا أفلاكًا على الحقيقة، وإنما هي أفلاك بالمعنى المجازي، «كما سمى كرة

[39] انظر: عقلة المستوفز ٦٥، الفتوحات ٢ / ٤٤١، ٣ / ٤٣٥.

[40] الفتوحات ١ / ٤٤١.

[41] انظر: Burchardt; Mystical Astrology According to Ibn Arabi, p. 16.

[42] انظر: الفصوص ٧٥.

[43] انظر: الفتوحات ١ / ٥٤.

التراب فلكًا مجازًا، فإنها لم تتحرك، ولم تُحِط بشيء حتى تسمى فلكًا بالحقيقة.»[٤٤] وذهب إلى أن المراد بهما — فلك العرش وفلك الكرسي — النفس الكلية والعقل الكلي. والذي لا شك فيه أن ابن عربي يتعامل مع الفلك الأطلس وفلك المنازل باعتبارهما فلكين حقيقيين مع ثباتهما وأزليَّتهما؛ خلافًا لما ذهب إليه أبو العلا عفيفي؛[٤٥] وذلك لأنه يسند إليهما حركةً في فلك الكرسي أو العرش. وعن حركة الفلك الأطلس وُجدت الأيام مجملةً غير منفصلة، ثم تعينت الأيام بحركة الفلك الثاني؛ فلكِ المنازل. والمقصود بالأيام الناتجة عن حركة هذين الفلكين هي أيام الزمان المعروفة لنا لا الأيام الإلهية، وهي الأيام التي خلق الله فيها السموات والأرض. يقول: «ولمَّا أدار الله هذه الأفلاك العلوية، وأوجد الأيام بالفلك الأول (يعني الفلك الأطلس)، وعيَّنه بالفلك الثاني (يعني فلك المنازل) الذي فيه الكواكب الثابتة للأبصار، ثم أوجد الأركان ترابًا وماءً وهواءً ونارًا، ثم سوَّى السموات سبعًا طباقًا وفتَقها؛ أي: فصَل كل سماء على حِدَة بعدما كانت رَتْقًا؛ إذ كانت دخانًا، وفتَق الأرض إلى سبع أرَضين، سماءٌ أولى لأرض أولى، وثانية لثانية؛ إلى سبع، وخلق الجواري الخُنَّس خمسةً، في كل سماء كوكب، وخلق القمر، وخلق أيضًا الشمس، فحدث الليل والنهار بخلق الشمس في اليوم. وقد كان اليوم موجودًا، فحصل النصف من هذا اليوم لأهل الأرض نهارًا، وهو من طلوع الشمس إلى غروبها. وجعل النصف الآخر منه ليلًا، وهو من غروب الشمس إلى طلوعها. واليوم عبارة عن هذا المجموع؛ ولهذا خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فإن الأيام كانت موجودة بوجود حركة البروج، وهي الأيام المعروفة عندنا لا غير، فما قال الله: خلق العرش والكرسي، وإنما قال: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾. فإذا أدار فلك البروج دورةً واحدة، فذلك هو اليوم الذي خلق الله فيه السموات والأرض. ثم أحدث الله الليل والنهار عند وجود الشمس لا الأيام.»[٤٦]

الفلك الأطلس وفلك المنازل إذن فلكان حقيقيان من وجهة نظر ابن عربي على الأقل؛ بصرف النظر عن اتفاقه أو اختلافه مع غيره من الفلكيين والفلاسفة في التراث. والمهم عند ابن عربي — كما سنرى وكما هو واضح في النص السابق — هو أن يجد

[٤٤] شرح فصوص الحكم ٧٥.

[٤٥] التعليقات على الفصوص ٤٨–٤٩.

[٤٦] الفتوحات: ١ / ١٤٠.

لتصوراته سندًا من النصوص الدينية، أو ألا تتصادم تصوراته — على الأقل — مع هذه النصوص. وإذا كان الفلك الأطلس ينقسم إلى اثني عشر برجًا تضم ملائكةً أطلق عليها ابن عربي اسم «المقسمات»،[٤٧] فإن فلك المنازل ينقسم — بدوره — إلى ثمانية وعشرين منزلًا، يمثل كلٌّ منهم منزلةً من منازل القمر الطبيعية الثمانية والعشرين.[٤٨] يسكنها ملائكة بعددهم هم الملائكة التاليات،[٤٩] حجاب الملائكة المقسمات الولاةُ في الفلك الأطلسي. ومهمة هؤلاء الحُجَّاب نقل أوامر أولئك الولاة إلى نواب هؤلاء الولاة في عالم الأفلاك السابحة. «ثم جعل الله لكل واحد من هؤلاء الولاة (الذين يسكنون الفلك الأقصى) حاجبين يُنْفذان أوامرهم إلى نوابهم (ملائكة الأفلاك السابحة السبعة)، وجعل بين كل حاجبين سفيرًا يمشي بينهما بما يُلقي إليه كلٌّ واحد منهما. وعيَّن الله لهؤلاء الذين جعلهم حُجابًا لهؤلاء الولاة في الفلك الثاني منازلَ يسكنونها، وأنزلهم إليها، وهم الثمانية والعشرون منزلةً التي تسمى المنازل التي ذكرها الله في كتابه فقال: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾؛ يعني: في سيره، ينزل كلَّ ليلة منزلةً منها إلى أن ينتهي إلى آخرها. ثم يدور دورةً أخرى، «لتعلموا» بسيره وسير الشمس فيها والخُنَّس «عدد السنين والحساب»، وكل شيء فصَّله الحق لنا تفصيلًا، فأسكن هذه المنازلَ هذه الملائكة، وهم حُجَّاب أولئك الولاة الذين في الفلك الأقصى.»[٥٠]

نحن إذن أمام تصور فلكي وروحي معًا، وأمام مملكة تتكون من خواص وولاة وحُجَّاب ونوَّاب. أما خواص المملكة فهما القلم واللوح المحفوظ. والولاة هم الملائكة التي تسكن الفلك الأقصى ببروجه الاثني عشر. ويمثل ملائكة فلك المنازل الثمانية والعشرون الحُجَّاب الذين يتوسطون بين ولاة الفلك الأقصى، والنواب وهم أرواح الأفلاك السابحة السبعة الذين يدبرون أمور العالم. وهذه الأفلاك السبعة مقدرة في الفلك الثابت أو فلك المنازل، كما أن هذا الفلك — بدوره — في جوف الفلك الأطلس «كحلقة ملقاة في فلاة فيحاء.»[٥١] ويتفق هذا التصور مع طبيعة المرتبة الوسيطة التي يمثلها هذا الفلك، «ثم

---

[٤٧] انظر: عقلة المستوفز ٦١.

[٤٨] انظر: الفتوحات ٢ / ٦٧٦.

[٤٩] انظر: عقلة المستوفز ٦٦.

[٥٠] الفتوحات ١ / ٢٩٥. ومن الصعب — بحساب ابن عربي — إدراك كيف وصل الحجاب إلى هذا العدد إذا كان لكل والٍ حاجبان = ٢٤، وبين كل حاجبين سفير يمشي بينهما.

[٥١] الفتوحات ٣ / ٤٣٦.

إن الله تعالى أمر هؤلاء الولاة (ملائكة الفلك الأقصى) أن يجعلوا نوابًا لهم ونُقَباء في السموات السبع، في كل سماء نقيبًا كالحاجب لهم، ينظر في مصالح العالم العنصري بما يلقون إليهم هؤلاء الولاة ويأمرونهم؛ وهو قوله: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾، فجعل الله أجسام هذه الكواكب النقباء أجسامًا نيِّرة مستديرة. ونفخ فيها أرواحًا وأنزلها في السموات السبع، في كل سماء واحد منهم، وقال لهم: قد جعلتكم تستخرجون ما عند هؤلاء الاثني عشر واليًا بوساطة الحُجَّاب الذين هم ثمانية وعشرون، كما يأخذ الولاة عن اللوح المحفوظ. ثم جعل الله لكل نقيب من هؤلاء السبعة النقباء فلكًا يَسبح فيه، هو له كالجواد للراكب. وهكذا الحُجاب لهم أفلاك يسبحون فيها؛ إذ كان لهم التصرف في حوادث العالم والاستشراف عليه، ولهم سَدَنة وأعوان يزيدون على الألف. وأعطاهم الله مراكب سمَّاها أفلاكًا يسبحون فيها، وهي تدور بهم على المملكة في كل يوم، فلا يفوتهم من المملكة شيء أصلًا من ملك السموات والأرض، فيدور الولاة وهؤلاء الحُجاب والنقباء والسَّدَنة كلهم في خدمة هؤلاء الولاة.»[٥٢]

وننتهي من ذلك إلى أن الأفلاك السبعة المعروفة، أو السموات السبع، تمثل — في حقيقتها الروحية — نواب الولاة الذين يسكنون الفلك الأقصى، ويتلقَّون علومهم عنهم بوساطة حُجَّاب فلك المنازل الثمانية والعشرين. وهذا الدور الوسيط الذي تقوم به ملائكة الأفلاك السابحة بين ما يسبقها من أفلاك وعوالم الكون والاستحالة؛ هو موضوع تحليلنا في الصفحات القادمة.

---

[٥٢] الفتوحات ١ / ٢٩٥.

الفصل الرابع

عالم الشهادة

(الكون والاستحالة)

(١) الأفلاك المتحركة

أشرنا إلى أن هذه الأفلاك السبعة مقدَّرة في فلك المنازل. وهذا الفلك بدوره داخل الفلك الأقصى الذي يمثل دائرة أضيقَ داخل دائرة الكرسي. وهذا الأخير بدوره كالحلقة الملقاة في الفلاة داخل فلك العرش. وهذا التصور الفلكي — أو الدائري — للوجود يمكِّن ابنَ عربي من الاحتفاظ بالثنائية الأساسية التي يحرص عليها بين الذات الإلهية والعالم. وهذا التصور يسمح له — في نفس الوقت — بالاحتفاظ بالدور الوسطي أو البرزخي بين العوالم المختلفة؛ بدءًا من عالم الخيال المطلق أو الهباء الذي يمثل الدائرة الأوسع، وانتهاءً إلى عالم الكون والاستحالة الذي يمثل الدائرة الأضيق. وهذه الدوائر أو الأفلاك يحيط بعضها ببعض، ويتسع بعضها ويضيق البعض الآخر. وكلما اتسع الفلك، اقترب من النور والصفاء؛ لأنه — من حيث المرتبة — أقرب إلى الإطلاق، وأبعدُ عن التقييد، أو أقرب من النقطة التي هي العنصر الأعظم المخزون في غيب الغيب.[١] وينبغي أن ننفي عن أذهاننا أيَّ تصور للقرب أو البعد بالمعنى المكاني المحسوس، وإنما البعد والقرب مراتبُ ذهنية عقلية لا حسية عينية؛ «إن العالم موجود ما بين المحيط والنقطة على مراتبهم وصِغَر أفلاكهم وعِظَمها. وإن الأقرب إلى المحيط أوسع من الذي في جوفه، فيومه أكبر ومكانه أفسح ولسانه أفصح، وهو إلى التحقق بالقوة والصفاء أقرب. وما انحط إلى عالم

---

[١] انظر: عقلة المستوفز ٥٠، ٨٣.

العناصر نزل عن هذه الدرجة حتى إلى كرة الأرض. وكل جزء في كل محيط يقابل ما فوقه وما تحته بذاته لا يزيد واحد عن الآخر شيئًا ... والكل ينظر إلى النقطة بذواتهم، والنقطة مع صغرها تنظر إلى كل جزء من المحيط بذاتها. فالمختصر المحيط والمختصر منه النقطة وبالعكس.»[٢]

وإذا كانت الأفلاك السبعة المتحركة توجد كلُّها في محيط فلك المنازل، وتتلقى علومها بوساطة ملائكته الحجاب عن الولاة الموجودين في الفلك الأقصى، فإن هذه الأفلاك المتحركة تمثل دوائرَ أو أفلاكًا متداخلة تتحرك حول محور فلك الشمس. يحيط بهذا الفلك مما يليه من ناحية الأرض الزهرةُ وعطارد والقمر. والأفلاك التي تحيط بالشمس مما يليها من ناحية فلك المنازل المريخُ والمشتري وزحل. وهذا التصور لمركزية موقع الشمس يتفق فيه ابن عربي مع بطليموس وكل فلكيِّي العصور الوسطى تقريبًا.[٣] ولكن هذا الموقع الوسيط للشمس — عند ابن عربي — ليس مجرد تصور فلكي؛ فهي من وجهة نظره تمثل قلب العالم ومحلَّ قطب الأرواح الإنسانية. وهي من زاوية أخرى مصدرُ النور الذي ينعكس منها على الكواكب الأخرى، ويأتي إليها من تجلِّي الله من اسمه «النور» الذي توجه على إيجادها. ومعنى ذلك أن الشمس تمثل موقعًا وسيطًا يقسم عالم الأفلاك السبعة، كما يمثل العرش وسيطًا بين عالم الأمر وعالم الخلق، وكما يمثل العقل الأول وسيطًا بين عالم الخيال المطلق وعالم الأمر. وإذا كانت الأفلاك الأربعة السابقة على عالم الكواكب السابحة — وهي الكرسي والعرش والفلك الأطلس وفلك المنازل — يمكن أن تقابل أفلاك الأثير (النار) والهواء والماء والتراب (الأرض) التالية للكواكب السابحة، فمعنى ذلك أن الأفلاك السبعة السابحة تتوسطها بدورها بين عالم الأفلاك الثابتة وعالم العناصر الطبيعية. ومركزية الشمس أو وسطيتها لهذه الأفلاك المتحركة تسمح لنا بتأكيدِ حِرصِ ابن عربي على فكرة رباعية المراتب في كل عالم من هذه العوالم مع التداخل القائم بينها؛ فالشمس من حيث علاقتها بما يسبقها من الأفلاك المتحركة الثلاثة تمثل من هذا الوجه المرتبةَ الرابعة لها. ومن حيث علاقتها بما يليها من الكواكب من جهة عالم العناصر — وهي الزهرة وعطارد (أو الكاتب) والقمر — تمثل المرتبة الأولى. وتمثل هذه الكواكب المراتبَ الثلاثة، ومجموعها كلها أربعة. ومعنى ذلك أن

---

[٢] الفتوحات ١ / ١٥٤.

[٣] انظر: تيتس بورخارت، الفلكية الصوفية عند ابن عربي ١٦.

هذه الكواكب السبعة — من حيث مجموعها — تمثل وحدة وسطية بين الكواكب الثابتة — أو الأفلاك — الأربعة وبين العناصر الأربعة. وهي من حيث تفاصيلها تمثل وحدتين، تمثل الشمس واسطتهما ومركزهما من حيث وظيفتها الطبيعية والروحية معًا. وتمثل باقي الكواكب حولها وظائف طبيعية وروحية مختلفة؛ طبقًا لتباعدها أو قربها عن هذا المركز من جهة، وطبقًا لقربها أو بعدها من عالم الأفلاك الثابتة أو عالم العناصر الطبيعية من جهة أخرى.

١

تمثل الشمس من حيث طبيعتها الروحية قلبَ العالم ومسكن قطب الأرواح الإنسانية. وتمثل من حيث وظيفتها الطبيعية مصدرَ النور لكل الكواكب المحيطة بها، ذلك النور الذي تستمده من تجلي الله لها من اسمه «النور» الذي توجه على إيجادها. وإذا كانت الكواكب الأخرى تمثل طبائعَ مختلفة، فإن «النور الذي فيها وفي سائر السيارة من نور الشمس، وهو الكوكب الأعظم. ونور الشمس ما هو من حيث عينها بل هو من تجلٍّ دائم لها من اسمه «النور»، فما ثَم نورٌ إلا نور الله الذي هو نور السموات والأرض. فالناس يُضيفون ذلك النور إلى جِرْم الشمس، ولا فرق بين الشمس والكواكب في ذلك إلا أن التجلي للشمس على الدوام. فلهذا لا يذهب نورها إلى زمان تكويرها، فإن ذلك التجلي المثالي النوري يُستتَر عنه في أعين الناظرين بالحجاب الذي بينها وبين أعينهم.»[٤]

وقد سبقت الإشارة إلى أن اليوم قد وُجِد بحركة الفلك الأطلس، وتعيَّن بحركة الفلك الثابت أو فلك المنازل، وانقسم اليوم إلى ليل ونهار بإيجاد الشمس وحركتها. وعلى هذا يسند ابن عربي إلى الشمس كلَّ ما يحدث في الكون من مولدات ليلًا أو نهارًا، كما يعتبِر أن هذا التقسيم الذي أحدثته حركة الشمس لليوم يمثل تقسيمًا للحكم الإلهي في العالم. وهذا التقسيم يمكن أن يتوازى مع التقسيم الذي حدث للكلمات الإلهية في الكرسي. وإذا كانت الكلمة الإلهية قد انقسمت في الكرسي إلى أمر وحُكم كما سبقت الإشارة، فالحكم هو الذي انقسم عن طريق حركة الشمس، فصار الليل والنهار يتبادلان التأثير فيما يحدث في العالم عن طريق الأركان أو العناصر الأربعة، «وأظهر بحركة كوكبها (الشمس) الليل

[٤] الفتوحات ٣ / ٤٣٧.

والنهار، فقسم اليوم، فتقسَّم فيه الحكم الإلهي في العالم، فجعل كل واحد منها أنثى والآخر ذكرًا؛ لإنتاج ما يظهر في الأركان من المولدات. فكل ما ولد وظهر من الآثار عمومًا في الأيام كلها بالنهار، فأمه النهار وأبوه الليل. وما ظهر من ذلك بالليل فأمه الليل وأبوه النهار، فيولج الليل في النهار إذا كان النهار أنثى، ويولج النهار في الليل إذا كان الليل أنثى.»[٥] ومعنى ذلك أن الشمس هي علة لكل ما يحدث في عالم الكون من مولدات، وهي علة فاعلة كلية عن طريق العناصر الأربعة التي تمثل العلة الطبيعية. أما باقي الكواكب المحيطة بها فينصبُّ تأثيرها على أفعال خاصة وتأثيرات جزئية كما سنرى.

وتمثل الشمس من الناحية الروحية مكانةً عالية؛ لأنها بمثابة القلب من الأعضاء، ولأنها — من جانب آخر — مسكن قطب الأرواح الإنسانية، إلى جانب كونها أول موجود في عالم الكواكب المتحركة، فهي «قلب العالم وقلب السموات، فأظهر عينها يوم الأحد، وأسكن فيها قطبَ الأرواح الإنسانية، وهو إدريس عليه السلام، وسمى الله هذه الأسماء مكانًا عليًّا لكونها قلبًا، فإن التي فوقها أعلى منها، فأراد علو مكانة المكان، فلهذا المكان رتبةُ العلو.»[٦] هذه المكانة الروحية العالية لفلك الشمس ترتدُّ — في جانب منها — إلى طبيعتها النورية التي تمثل مصدر الأنوار للكواكب السيارة الأخرى. وترتدُّ — في جانب وآخر — إلى طبيعة الروح التي تسكنها؛ وهي روح إدريس أو إلياس حيث يخلط ابن عربي بينهما.[٧] وإذا كانت الطبيعة النورية للشمس — كما أسلفنا — ليست طبيعة ذاتية كالقلم مثلًا، فمن الطبيعي أن يكون ما تتضمنه طبيعتُها الروحيةُ من علوم ومعارفَ قاصرًا على العلوم والمعارف العقلية دون علوم التجليات والكشف. ويتسق هذا التصور مع تصور ابن عربي لروحانية إدريس أو إلياس.

وتصوُّر ابن عربي — والمتصوفة عامةً — لهذه الشخصية من الوجهة الروحية نابع من تأثيرات غنُّوصية لا شك فيها، أسهب أبو العلا عفيفي في تتبُّع مصادرها وتجلياتها المختلفة في التراث الإسلامي.[٨] وتمثل روحانية هذا النبي عند ابن عربي العقلَ

---

[٥] الفتوحات ٢ / ٤٤٥.

[٦] الفتوحات ٢ / ٤٤٥. وانظر تفرقة ابن عربي بين علو المكان وعلو المكانة في: فصوص الحكم «الفص الإدريسي» ص٧٥–٨٠.

[٧] انظر: الفصوص ١٨١.

[٨] انظر: التعليقات على الفصوص ٤٤–٤٥، ٢٥٧–٢٥٨.

الخالص من الشهوات، والمتجردَ من العلائق المادية والأغراض النفسية، «فكان الحق فيه منزِّهًا، فكان على النصف من المعرفة بالله، فإن العقل إذا تجرَّد لنفسه من حيث أَخْذُه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه.»[٩] ومعنى ذلك أن إدريس يمثل نصف المعرفة العقلية لا المعرفة الكلية الشاملة الناتجة عن الكشف. وهذه المعرفة النظرية العقلية لا تصل إلى أكثرَ من التنزيه، أما المعرفة الكاملة فتصل إلى التنزيه في التشبيه والتشبيه في التنزيه دون الوقوف عند أحد الجانبين. وهذه المعرفة الكاملة لا يصل إليها العقل من حيث نظره، وإنما يصل إليها بالتجلي الإلهي، حيث يتحول العقل إلى مجرد قابل سلبي، «وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله، فنزَّه في موضع وشبَّه في موضع، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية، وما بقيت له صورة إلا ويرى عيني الحق عينها. وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله.»[١٠] ويتسق هذا التصور لنصف المعرفة التي تمثلها روحانيةُ إدريس مع الطبيعة النورية — غير الذاتية والدائمة — للشمس بحكم موقعها الوجودي. وإذا كان العقل الأول يمثل العلوم والمعرفة الكلية بحكم موقعه الوجودي، فإن هذه لمعرفة الكلية هي المعرفة المحمدية التي تتجلى على قلب العارفين المحمديين. ولذلك فمن الطبيعي أن يقرن ابن عربي بين فلك الشمس والنظر العقلي؛[١١] لأن إدريس لم يصل «إلى التوحيد الذاتي المحمدي بالانسلاخ عن جميع صفات الغيرية، والانطماس في عين الذات الأحدية.»[١٢]

٢

إذا كان فلك الشمس يمثل — من الوجهة الطبيعية — الفلك المؤثر في عالم العناصر والمولدات، فإن الأفلاك الأخرى تتحدد وظيفتها الطبيعية — وكذلك الروحية — طبقًا لقربها أو بُعدها عن هذا المركز الوسيط من جهة، وقربها أو بُعدها من عالم الكواكب الثابتة أو عالم العناصر من جهة أخرى. وبين الشمس والأفلاك الثابتة نجد على الترتيب

[٩] الفصوص ١٨١. وانظر أيضًا شرح القاشاني على النصوص ٧٣–٧٤، ٢٧٧.

[١٠] فصوص الحكم ١٨١.

[١١] انظر: تنزل الأملاك ٥٠.

[١٢] القاشاني، شرح الفصوص ٧٤.

بدءًا من الشمس كوكب المريخ وكوكب المشتري وكوكب زحل، أو السموات الثالثة والثانية والأولى. وسنحلل هنا الجوانب الطبيعية والروحية على الترتيب حسَب قُربها من مركز الشمس.

وأقرب هذه الكواكب إلى الشمس هو كوكب المريخ أو السماء الثالثة الذي توجه على إيجاده الاسمُ الإلهي «القاهر». ومن هذا الاسم يكتسب هذا الكوكبُ طبيعةَ التأثيرات التي يسببها في عالم المولدات. ومن الناحية الروحية فهو مسكن هارون، فالاسم الإلهي «القاهر» «توجه على إيجاد السماء الثالثة فأظهر عينها وكوكبها وفلكه، وجعلها مسكن هارون عليه السلام. وبهذا الاسم أوحى فيها أمرها، وكان كوكبها حركة فلكه في ... يوم الثلاثاء.

فمن الأمر الموحى فيها إهراقُ الدماء والحميات. وعن حركة هذا الفلك ظهر حرف اللام من الحروف اللفظية.»[13] فطبيعة هذا الكوكب وتأثيراته في عالم المولدات من الأمور التي أوحاها الاسم الإلهي «القاهر». والعلوم التي ينسُبها ابن عربي لهذا الكوكب وإلى اليوم الذي وُجدت حركته فيه — يوم الثلاثاء — علوم تَنبَع أيضًا من طبيعة الاسم الإلهي والأمور التي يوحيها. هذه العلوم هي «علم تدبير الملك وسياسته، وعلم الحمية والحماية وترتيب الجيوش والقتال ومكايد الحرب، وعلم القرابين وذبح الحيوان، وعلم أسرار أيام النحر وسريانه في سائر البقاع، وعلم الهدى والضلال، وتميُّز الشبهة من الدليل.»[14] ولكن ما علاقة هذا كله بروحانية هارون؟

يمثل هارون بين أنبياء بني إسرائيل ورسلهم نائبًا لموسى ومساعدًا له وعَضُدًا كما جاء في القرآن. وحين ترك موسى بني إسرائيل في رعايته حين ذهب لميقات ربه، استطاع السامري أن يُعيدهم إلى الوثنية، وجعلهم يقدِّمون القرابين إلى العجل الذي صنعه لهم. ويمثل هذا الحادث من جانب بني إسرائيل خروجًا على طاعة نائب نبيهم، كما يمثل — من جانب هارون — عدمَ قدرة على سياستهم وردِّهم إلى جادَّة الحق والصواب؛ بحكم لينه الناتج عن كِبَر سِنه وشيخوخته. ولعل ذلك ما يبرر — على الأقل في نظر ابن عربي — الربط بين روحانية هارون والعلوم التي يتضمنها الفلك الذي يسكن فيه، فقد أخذت الصاعقة بني إسرائيل، وأوشك الله أن يعذبهم بهذا الذنب عذابًا شديدًا لولا توبةُ موسى

[13] الفتوحات ٢ / ٤٤٥.

[14] الفتوحات ١ / ١٥٥.

وتوبتهم. وإذا كان موسى استطاع أن يَسوس بني إسرائيل وأن يعيدهم إلى عبادة الله الحق، فإن هارون لم يكن قادرًا على ذلك بحكم لينه ورحمته.[١٥] وهناك — في نظر ابن عربي — فارق آخر بين هارون وموسى غيرُ القدرة على سياسة القوم؛ هو نقص علم هارون عن علم موسى؛ خاصةً فيما يتصل بتوجه بني إسرائيل على عبادة العجل، فقد علم موسى «ما عبده أصحاب العجل؛ لعلمه بأن الله قد قضى ألا يُعْبَد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عَتْب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه. فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء. فكان موسى يربِّي هارون تربية علم وإن كان أصغر منه في السن.»[١٦] والعلة وراء جهل هارون وعلم موسى أن موسى عَلِم الحقيقة المطلقة الشاملة بتجلِّي الله في كل الصور، كما علم أن ما فعله قومه — في حقيقته — هو أنهم عبدوا الله في صورة من الصور؛ لأن الله حكم — أزلًا — ألا يُعبَد إلا إيَّاه. أما عدم علم هارون فهو راجع إلى «عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه. فلو نظر فيها نظرةَ تثبُّت لوجد فيها الهدى والرحمة. فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو — هارون — بريء منه.»[١٧] ونتيجة لعدم التثبت هذا وما أنتجه من نقص العلم عند هارون، يقرن ابن عربي بين فلك الشمس والشك.[١٨] ومن ناحية أخرى فهو يقرن بين موسى والعلم، ويجعل روح موسى هي التي تسكن الفلك التالي فلكَ المشتري، وهو الفلك الوسيط بين المريخ وزحل. ويربط بين فلك المشتري والعلم كما سنرى.

٣

توجه على إيجاد فلك المشتري — أو السماء الثانية — الإلهيُّ «العليم»، وله من الحروف حرف الضاد المعجمة، ومن الأيام يوم الخميس.[١٩] ويقول ابن عربي عن وظيفة هذا الفلك الطبيعية والمعرفية: «وكلُّ أمر علمي يكون في يوم الخميس فمِن روحانية موسى

---

[١٥] انظر تفاصيل القصة في: القرآن الكريم، الأعراف ١٤٨–١٥٥، وطه ٨٣–٩٧.

[١٦] فصوص الحكم ١٩٢.

[١٧] فصوص الحكم ١٩١.

[١٨] انظر: تنزل الأملاك ٥٠.

[١٩] انظر: الفتوحات ٢ / ٤٤٤.

عليه السلام، وكل أثر عُلوي في ركن النار والهواء فمن سباحة المشتري، وكل أثر سُفلي في عنصر الماء والتراب فمن حركة فلكه ... ومما يحصل من العلوم في هذا اليوم وفي ساعاته من الأيام علمُ النبات والنواميس وعلم أسباب الخير ومكارم الأخلاق وعلم القربات وعلم قَبول الأعمال وأين ينتهي بصاحبها.»[٢٠]

وآخر هذه الأفلاك مما يلي فلكَ الكواكب الثابتة فلكُ زحل أو كيوان أو السماء الأولى، وهو الفلك الذي تسكن فيه روحانية إبراهيم عليه السلام. وقد توجه على إيجاد هذا الفلك الاسمُ الإلهي «الرب»، وله من حروف اللغة حرف الياء، «وما يكون فيه من أثر علوي في ركن النار والهواء فمن حركة كوكب كيوان في فلكه. وما كان من أثر في العالم السفلي في ركن الماء والأرض فمن حركة فلكه ... ومما يحصل له من العلوم في هذا اليوم (السبت) وفي ساعاته من باقي الأيام ليلًا ونهارًا؛ علمُ الثبات والتمكين وعلم الدوام والبقاء.»[٢١] وبسبب قرب هذا الفلك من فلك الكواكب الثابتة الذي توجد الجنة في سطحه، والنارُ في قعره، كما سبقت الإشارة، توجَّه الاسم الإلهي «الرب» أيضًا على إيجاد البيت المعمور والسِّدرة. والاسم الإلهي «الله» أعطى للسدرة خضرتها، كما أعطى الاسم «الرحمن» لهذه السدرة وللجنة رائحتها من النفَس الرحماني. أما النار وشجرة الزقُّوم فهما أيضًا من الاسم الإلهي «الله»، وابن عربي يعتبر أن السدرة هي الأصل والزقوم هي الثمر، ومن ثَم يتعامل معهما باعتبارهما جانبين لشجرة واحدة، فالاسم الله «أعطى السدرة نَبْعَتها وخضرتها نورها منه ومن الاسم الله. وأعطى الرحمن من نفَسه عَرْفها كما قال في الجنة «عَرَّفها لهم»؛ يعني: بالنفس، مِن العَرف وهي الرائحة. ومن الاسم الله أصولها وزقومها لأهل جهنم. وقد جلَّل الله هذه السدرة بنور الهوية، فلا تصل عين إلى مشاهدتها فتحدُّها أو تصفُها.»[٢٢]

وربما يرجع اختصاص هذا الفلك بعلوم الثبات والتمكين والدوام والبقاء إلى ما ينسُبه ابن عربي لشخصية إبراهيم من تصديق الرؤيا ذبْحَ ولده تصديقًا حرفيًّا، دون أن يكون قادرًا على تفسيرها وعبورها إلى حقيقتها التي ترمز إليها. ويرى ابن عربي أن الحلم الخيالي يُفسد الحقيقة؛ لأنه يعبر عنها بطريقة رمزية تحتاج إلى عبور الرمز

[٢٠] الفتوحات ١ / ١٥٥.
[٢١] الفتوحات ١ / ١٥٦.
[٢٢] الفتوحات ٢ / ٤٤٢.

إلى المرموز إليه. ويرى أن رؤيا إبراهيم أنه يذبح ولده في الحلم في حقيقة معناها هي ذبح الكبش، ولكن الكبش — في الحلم — تمثَّل في صورة إسحق. وكان من الواجب على إبراهيم أن يؤول الحلم إلى حقيقته التي آل إليها بالفعل بعد ذلك. ولكن إبراهيم لم يؤول الحلم وأخذه على الظاهر، ولذلك ناداه الله: ﴿أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾، وما قاله له: صَدَقت في الرؤيا أنه ابنُك؛ لأنه ما عبرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، والرؤيا تطلب التعبير.»[٢٣] ومن الطبيعي بعد ذلك أن يقرن ابن عربي بين فلك زحل أو كيوان والجهل،[٢٤] والمقصود بالجهل — هنا — بالطبع الجهلُ بالحقائق الباطنية للأشياء ورموزها الخفية. والعلوم التي تنفي هذا الجهل هي علوم التمكين والثبات والدوام والبقاء، وهي علوم الكشف والتجلي التي تنفُذ من خلال الصور المتغيرة المتلونة الفانية إلى حقائقها الثابتة الدائمة الباقية.

وإذا انتقلنا إلى الأفلاك الثلاثة الأخرى التي تتوسَّط بين الشمس والأرض، وجدناها تترتب — أيضًا — ترتيبًا وجوديًّا ومعرفيًّا حسَبَ قربها من الشمس أو بعدها عنها. الفلك الأول من هذه الأفلاك هو الزهرة أو السماء الخامسة. وقد توجه على إيجاده الاسمُ الإلهي «المصوِّر»، وأوحى فيها إظهار صور الأرواح والأجسام والعلوم في العالم العنصري. واختصت بالأثر الكامل بطريق التولية بيوم الجمعة. وأسكن فيها يوسف عليه السلام، وعنها ظهر حرف الراء.[٢٥] فهذا الفلك يختص من الناحية الطبيعية بإظهار الصور؛ صور الأرواح والأجسام معًا، بل وصور العلوم أيضًا في العالم العنصري، أي: إن وظيفته تقترب من الحسية بحكم أنه في الجانب الذي يلي الشمسَ من ناحية الأرض. وهذا التصور يتسق مع الاسم الإلهي الذي توجه على إيجاد هذا الكوكب. ومن الطبيعي أن تكون العلوم التي يهبها هذا الكوكب «علم التصوير في حضرة الجمال والأنس وعلم الأحوال».[٢٦] وهذا يتسق — بدوره — مع الاسم الإلهي «المصوِّر» من جهة، ومع روحانية يوسف من جهة أخرى. والحق أن شخصية يوسف كما تُصورها سورتُه تكشف عن الجانبين: الجمال والقدرة على تأويل الأحلام والنفاذ إلى معناها الباطن. وكثيرًا ما يربط ابن عربي

---

[٢٣] فصوص الحكم ٨٥–٨٦.

[٢٤] تنزل الأملاك ٥٠.

[٢٥] الفتوحات ٢ / ٤٤٥.

[٢٦] الفتوحات ١ / ١٥٦.

بين علوم الأحوال والأحلام والخيال. ويلعب الحلم — فوق ذلك — في قصة يوسف دورًا هامًّا؛ حيث تبدأ به القصة وتنتهي بتحققه؛ الأمر الذي يعطي ابن عربي الفرصة ليَصوغ نظريته في الخيال من خلال هذه القصة وقصة إبراهيم، كما سبقت الإشارة.[٢٧]

الفلك الثاني الذي يلي الشمس من جهة الأرض هو فلك عطارد أو الكاتب أو السماء السادسة. وقد توجه على إيجاد هذا الفلكِ الاسمُ الإلهي «المحصي» يوم الأربعاء، «وأسكن فيه عيسى عليه السلام. فكل ما ظهر في يوم الأربعاء في العالم العنصري من الآثار الحسية والمعنوية، وما يحصل للعارفين في قلوبهم من ذلك، فمِن وحي هذه السماء. ومنها ظهر حرف الطاء المهملة.»[٢٨] وآثار هذا الفلك بالمقارنة بآثار الفلك الذي يسبقه تتسم بدرجة أكبرَ من الحسية. وعلى ذلك فالعلوم التي يتضمنها هذا الفلك — بدورها — تجمع علومًا عملية إلى جانب العلوم النظرية. هذه العلوم هي: «علم الأوهام والإلهام والوحي والآراء والأقيسة والرؤيا والعبارة والاختراع الصناعي والعطردة، وعلم الغلط الذي يَعلَق بعين الفهم، وعلم التعاليم، وعلم الكتابة والآداب، والزجر، والكهانة، والسحر، والطِّلَّسْمات والعزائم.»[٢٩] والعلاقة بين هذا الفلك وروحانية عيسى أن الخلاف بين الناس حول عيسى راجع إلى الأوهام التي يتوهمها الناس فيه؛ فقد نسبه بعض الناس إلى الروحانية بسبب النفخة الجبريلية، ونسبه آخرون إلى الألوهة بحكم إحياء الموتى، ونسبه غيرهم إلى الإنسانية بحكم ولادته من مريم. فتعددت فيه الأوهام والأقيسة، ونزع الناس إلى الخطأ في تصوره؛ «فتارةً يكون الحق فيه متوهَّمًا — اسم مفعول — وتارةً يكون الملك فيه متوهمًا، وتارةً تكون البشرية الإنسانية فيه متوهمة، فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه، فهو كلمة الله وروح الله، وهو عبد الله، وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره.»[٣٠] ومن الطبيعي — بعد ذلك — أن يقرن ابن عربي بين هذا الفلك والظن؛[٣١] بحكم الظنون المختلفة التي ارتبطت بشخصية عيسى. وقد كان خطأ المسيحيين — فيما يرى ابن عربي — أنهم جمعوا بين نسبتين في قولهم: «إن الله هو

[٢٧] انظر: فصوص الحكم ٩٩ وما بعدها.

[٢٨] الفتوحات ٢ / ٤٤٥.

[٢٩] الفتوحات ١ / ١٥٥.

[٣٠] فصوص الحكم ١٤٢.

[٣١] انظر: تنزل الأملاك ٥٠.

المسيح ابن مريم.» ولو فرَّقوا بين هاتين النسبتين؛ نسبته إلى مريم من حيث الولادة، ونسبته إلى الله من حيث المجلى — كما يفرِّق ابن عربي — لَمَا كفروا؛ «والكفر في تمام الكلام كله؛ لأنه لا بقولهم: هو الله، ولا بقولهم: ابن مريم.»[٣٢]

أمَّا الفلك الأخير، فلك القمر أو السماء السابعة، فهو الذي يلي الأرض مباشرة. وقد توجه على إيجاد هذا الفلك الاسمُ الإلهي «المبين» يوم الاثنين، ويقابله من حروف اللغة حرف الدال المهملة، «وله كل حكم يظهر في العالم يوم الاثنين روحًا وجسمًا.»[٣٣] وإذا كانت الأفلاك السابقة قد تدرَّجت من الصوَر إلى الحسية في تأثيرها في عالم الأركان، فإن هذا الفلك يتجاوز الحسية إلى الجسمية. وإذا كان آدم يمثل — كما أشرنا — من حيث طبيعته العنصريةُ أصلَ الأجسام الإنسانية، فمن الطبيعي أن تسكن هذا الفلك روحانيةُ آدم عليه السلام. ومن الطبيعي كذلك أن تكون العلوم التي يهبها هذا الكوكب «علم السعادة والشقاء وعلم الأسماء وما لها من خواص، وعلم المد والجزر والربو والنقص.»[٣٤] والإشارة إلى علم الأسماء وخواصها ترجع إلى جمعية آدم للأسماء الإلهية من جهة، وعِلمِه الذي أخذه عن الله بهذه الأسماء من جهة أخرى. أما علوم السعادة والشقاء فترجع إلى مرتبة آدم باعتباره خليفةً حمَل الأمانة التي أشفقت منها السمواتُ والأرض والجبال؛ وهي أمانة التكاليف الشرعية التي تؤدي بالمكلَّف إمَّا إلى السعادة بالطاعة أو إلى الشقاء بالمخالفة. ويمكن أن نرد علوم المد والجزر والزيادة والنقص إلى القابلية الإنسانية — التي يمثلها آدم — للزيادة من العلم أو النقص منه حسَب علوِّ نفسه وهمَّته التي قد تصل به إلى الكمال؛ فيحقق الصورة الإلهية على الكمال، أو قد تصل به إلى الخسة والدُّونية فيصير إنسانًا حيوانًا. ومن الطبيعي — بعد ذلك — أن يربط ابن عربي بين هذا الفلك والإيمان.[٣٥]

٤

وليست حركة هذه الأفلاك السبعة جميعها بكل ما تنتجه من آثار طبيعية وعلمية، وما يسكن فيها من أرواح الأنبياء، وما نتج عن حركتها من أيام الأسبوع السبعة؛ إلا تجلياتٍ

[٣٢] فصوص الحكم ١٤١.

[٣٣] الفتوحات ٢ / ٤٤٥.

[٣٤] الفتوحات ١ / ١٥٥.

[٣٥] انظر: تنزل الأملاك ٥٠.

وآثارًا للأسماء الإلهية أو الصفات السبع؛ وهي الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام، «والصفات سبع لا تزيد على ذلك، فلم يتمكن أن يَزيد الدهرَ على سبعة أيام يومًا، فإنه ما ثَم ما يوجبه، فعاد الحكم إلى الصفة الأولى فأدارته ومشى عليه الاسم الأحد، وكان الأَولى بالنظر إلى الدورات أن تكون ثامنة، لكن لَمَّا كان وجودها عن الصفة الأولى عينِها لم يتغير عليه اسمها. وهكذا الدورة التي تليها؛ إلى سبع دورات، ثم يبتدئ الحكم كما كان أول مرة عن تلك الصفة، ويتبعها ذلك الاسم أبدَ الآبدين دنيَا وآخرةً بحكم العزيز العليم. فيوم الأحد عن صفة السمع؛ فلهذا ما في العالم إلا من يسمع الأمر الإلهي في حال عدمه بقوله: «كن.» ويوم الاثنين وُجدت حركته عن صفة الحياة، وبه كانت الحياة في العالم، فما في العالم جزء إلا وهو حي. ويوم الثلاثاء وُجدت حركته عن صفة البصر، فما في العالم جزء إلا وهو يشاهد خالقَه من حيث عينُه لا من حيث عين خالقه. ويوم الأربعاء وُجدت حركته عن صفة الإرادة، فما في العالم جزء إلا وهو يقصد تعظيم موجِده. ويوم الخميس وُجدت حركته عن صفة القدرة، فما في الوجود جزء إلا وهو متمكن من الثناء على موجِده. ويوم الجمعة وُجدت حركته عن صفة العلم، فما في العالم جزء إلا وهو يعلم موجِدَه من حيث ذاته لا من حيث ذات موجده. وقيل إنما وجد عن صفة العلم يوم الأربعاء، وهو صحيح، فإنه أراد علم العين وهو علم المشاهدة، والذي أردناه نحن إنما هو العلم الإلهي مطلقًا لا العلم المستفاد. وهذا القول الذي حكيناه أنه قيل ما قاله لي أحد من البشر، بل قاله لي روح من الأرواح، فأجبته بهذا الجواب فتوقف. فأُلقي عليه الأمر كما ذكرناه. ويوم السبت وجدت حركته عن صفة الكلام، فما في الوجود جزء إلا ويسبِّح بحمد خالقه، ولكن لا نفقه تسبيحه.»[٣٦] وهذا التوازي بين الصفات السبع والأيام السبع وما تنتجه حركة الأفلاك السبعة من تأثيرات طبيعية وعلمية؛ لا يتناقض مع كون كل كوكب من هذه الكواكب قد توجه به اسمٌ إلهي خاص، فالتداخل في توجهات الأسماء على كون واحد أو ظاهرة واحدة أمرٌ طبيعي في فكر ابن عربي، طالما أن للشيء الواحد نسبًا متعددة وإضافاتٍ مختلفةً وجوانبَ متكثرة.

وهذا التوازي — من جانب آخر — يؤكد أن هذه التدرجات الكونية الوجودية، ليست تدرُّجاتٍ زمانيةً أو مكانية. وترتيب هذه التدرجات — كما أشرنا سالفًا — هو مجرد ترتيب عقلي ذهني محض. وفيما يرتبط بترتيب الكواكب السبعة السيارة وما

[٣٦] الفتوحات ٢ / ٤٣٨.

يسبقها من الأفلاك الثابتة، نرى ابن عربي — في كتابه الفتوحات — يرتبها ترتيبًا تنازليًّا؛ بدءًا من العرش والكرسي والفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة، مرورًا بالسماء الأولى، وانتهاءً بالسماء السابعة، ولكنه في كتاب «عقلة المستوفز» يرتبها ترتيبًا عكسيًّا؛ بادئًا بكرة الأرض، وهي التراب، ثم كرة الماء والهواء والأثير. ويُتبع ذلك بفلك القمر معتبرًا إياه السماءَ الأولى، ومنتهيًا بفلك زحل معتبرًا إياه السماءَ السابعة. ويعلل ابن عربي هذا الترتيب الأخير على أساسين:

الأساس الأول: أن الأرض هي «المقصودة من بين سائر الأركان، وفيها ينزل الخليفة، وعليها ينزل الأمر الإلهي.»[٣٧] وعلى هذا الأساس يُخطِّئ الفلاسفةَ لتخيُّلهم «أن الأفلاك السماوية مخلوقة قبل الأرض، وأنه يتنزل الخلق إلى أن ينتهي إلى الأرض، فأخطئوا في ذلك غاية الخطأ.»[٣٨] ولا يعني ابن عربي بذلك أنه يذهب إلى أن الأرض خُلقت قبل الأفلاك، فابن عربي يفكر الخلق بمعنى الإيجاد من العدم في مراحلَ زمانيةٍ متتالية. والخلق عنده تمثُّل خيالي في صور أعيان الممكنات، ناتجٌ عن التجليات الإلهية كما أسلفنا. ومعنى ذلك أن خلق الكواكب عنده معناه «أن الله هيَّأ فيها مراتب خلقها، وكوَّن فيها أجسامها النورانية وأعدَّها لقَبول الأرواح والحياة. وأسرار هذه الاستعدادات كلها في حركات الأفلاك الأربعة الثابتة.»[٣٩]

والأساس الثاني: هو أن العناصر الأربعة، وهي التراب والماء والهواء والنار، هي الطبائع الأصلية التي تشكَّلت منها أجسام هذه الكواكب — لا أرواحها — باعتبار وجودها العنصري المادي. ولذلك يسهب في وصف الطبائع العنصرية لهذه الأفلاك السبعة، وتنافُر كل فلك — من حيث هذه الطبيعة العنصرية — مع ما يحيط به من الأفلاك؛ الأمر الذي يحفظ على كل منها استمرارَ الوجود والحركة.[٤٠] ومعنى ذلك أن الترتيب أمر اعتباري لا وجودي حقيقي؛ إذ إن كل هذه المراتب تعيُّنات في النفَس الإلهي — العماء — يعطيها ترتيبًا خاصًّا. وهذا الترتيب — من جانب آخر — يمكن أن ينعكس

---

[٣٧] عقلة المستوفز ٧٦.

[٣٨] عقلة المستوفز ٧٦.

[٣٩] عقلة المستوفز ٧٦.

[٤٠] انظر: السابق ٧٨–٧٩.

طبقًا للأسباب الطبيعية أو الروحية التي تتوجه على إيجاد هذه المراتب. والأمر كله — في الحقيقة — واحد لا ترتيب فيه أو تدرُّج بالمعنى الزماني أو المكاني.

وإذا كان ابن عربي — على المستوى الروحي — يرتب الوجود في ثلاثة أقسام: هي عالم الملكوت أو الغيب، وعالم الملك أو الشهادة، وعالم الجبروت أو البرزخ، فإن عالم الشهادة بدوره عالم — في حقيقته وباطنه — روحي. فالملائكة التي تسكن في كل مرتبة من مراتب عالم الشهادة، بدءًا من العرش وانتهاءً إلى كرة التراب، وهي الأرض، هي القوى المدبرة لمراتب هذا الوجود والفاعلةُ فيه على الحقيقة. هناك الخواص في عالم القلم واللوح، وهناك الولاة الاثنى عشر في الفلك الأطلس، وهناك الحُجَّاب الثمانية والعشرون في فلك المنازل، وهناك النواب أو النقباء في الأفلاك السبعة المتحركة. ولا يقتصر العالم الروحي عند ابن عربي على هؤلاء الخواص والولاة والحجاب والنواب، فالأرض تسكنها ملائكة تسمى «الناشرات». وكرة الماء تسكنها ملائكة يقال لها «الساريات»،[٤١] وتسكن كرةَ الهواء ملائكةٌ تسمى «الزاجرات». وفي كرة النار تسكن الملائكة «السابقات». ولا تسكن الملائكة هذه الأفلاك فقط، بل بين كل فلك وفلك من الأفلاك العنصرية يسكن فريق من الملائكة لهم وظائفهم الخاصة؛ فبين فلك التراب — الأرض — وفلك الماء خلق الله العالم الملكيَّ الذي هو عالم الذكر، فلهم شركة في الماء والأرض. وبين الماء والهواء هناك ملائكة عالم الحياة. وبين كرة الأثير والسماء الدنيا أو فلك القمر عالم الخوف من الملائكة. ويستمر ابن عربي في تَعداد أصناف الملائكة التي تملأ السماء الأولى والثانية والثالثة حتى الفلك الأقصى؛ علاوةً على ما ذكرناه منهم من النواب والحجاب والولاة والخواص.[٤٢]

وهذا الوصف التفصيلي للأرواح والملائكة التي تملأ كل العوالم، من عالم الخيال المطلق إلى كرة الأرض، وما بين هذه العوالم أيضًا؛ هو الذي يمكِّن ابن عربي من الربط الروحي بين العوالم إلى جانب الرباط الطبيعي. وإذا كان العالم كله بتعيُّناته ومراتبه المختلفة، ليس إلا صورًا متعددة لحقيقة واحدة باطنة، فإن لكل صورة على انفرادها باطنَها الروحي الذي يمثل — بدوره — تجليًا لهذه الحقيقة. وإذا كان كل ما يحدث

[٤١] انظر: عقلة المستوفز ٧٢، ٧٦.

[٤٢] عقلة المستوفز ٧٦–٧٨.

في العالم، مِن تغير واستحالة وتولُّد، يمكن رده إلى عوامل طبيعية مؤثرة فاعلة، فإن هذه العوامل الطبيعية — بدورها — ليست إلا ثمرة وانفعالًا لحقائق روحية. وهكذا يستطيع ابن عربي أن يجمع بين الظاهر والباطن في هذا العالم المحسوس، وبين هذا العالم بباطنه وظاهره وعالم الأمر أو عالم العقول الكلية، كما ربط بين عالم الأمر وعالم الخيال المطلق.

إن للمملكة الإلهية — إلى جوانب الخواص الولاة والحجاب والنواب — جيشها المسخر لخدمة هذه المملكة. وهم الملائكة الذين يملئون الكون كله من أعلاه إلى أدناه. إن الملائكة الكروبيين المهيَّمين السابحين في النفَس الإلهي — العماء — لا يدرون عن العالم شيئًا. أما الملائكة المسخَّرون فهم المسئولون عن إدارة شئون العالم تحت إمرة الخواص والولاة والحجاب والنقباء، «ولَمَّا جعل الله زمام هذه الأمور بأيدي هؤلاء الجماعة من الملائكة، وأقعد منهم مَن في برجه ومسكنه الذي فيه تختُ مُلْكِه، وأنزل من أنزل من الحُجاب والنقباء إلى منازلهم في سمواتهم، وجعل في كل سماء ملائكةً مسخرة تحت أيدي هؤلاء الولاة، وجعل تسخيرهم على طبقات؛ فمنهم أهل العروج بالليل والنهار من الحق إلينا، ومنا إلى الحق، في كل صباح ومساء، وما يقولون إلا خيرًا في حقنا. ومنهم المستغفرون لمن في الأرض، ومنهم المستغفرون للمؤمنين لغلبة الغيرة الإلهية عليهم، كما غلبت الرحمة على المستغفرين لمن في الأرض، ومنهم الموكَّلون بالأرحام، ومنهم الموكلون بالأمطار؛ ولذلك قالوا: «وما منا إلا له مقام معلوم.» وما من حادث يُحدِث الله في العالم إلا وقد وكَّل بإجرائه ملائكة، ولكن بأمر هؤلاء الولاة من الملائكة. كما منهم أيضًا الصافَّات والزاجرات والتاليات والمقسِّمات والمرسَلات والناشرات والنازعات والناشطات والسابقات والسابحات والملقيات والمدبِّرات. ومع هذا فلا يزالون تحت سلطان هؤلاء الولاة، إلا الأرواح المهيَّمة فهم خصائص الله، ومن دونهم فإنهم يُنفِذون أوامر الله في خلقه.»[٤٣]

إن الغاية من وراء هذا التصور الروحي الحي للعالم وجوديةٌ ومعرفية معًا. تتمثل الغاية الوجودية في رغبة ابن عربي الدائمة في نفي أيِّ تعدد أو كثرة، ورغبتِه في نفس الوقت في التسليم بالكثرة المشهودة والمدرَكة بالحواس. ومع التسليم بهذه الكثرة، فإن

[٤٣] الفتوحات ١ / ٢٩٦.

هذا التصور الروحي الحي يردُّها لوحدة باطنة. أما الغاية المعرفية فهي الانتهاء إلى الإنسان آخِرِ الموجودات، والذي تجتمع فيه كلُّ حقائق الوجود ومراتبه؛ بدءًا من الألوهة لخلقه على الصورة، وانتهاءً بالعالم الطبيعي الذي تجتمع حقائقُه كلها في هذا الإنسان. ولذلك يطلق ابن عربي — والصوفية عامَّةً — على الإنسان اسم الجامع أو الكون الصغير، كما يطلقون على العالم اسم الإنسان الكبير. وإذا كان كل كون من الأكوان تتوقف معرفته على علته المباشرة، وعلى الاسم الإلهي الذي توجه على إيجاده من وراء حجاب السبب والعلة، فإن الإنسان بحُكم جمعيته الكونية وُجِد عن علل كثيرة، وبحكم صورته وُجد على الصورة الإلهية، وجمع بين حقائق الأسماء. وهذان الجانبان يمثلان وجهين متعارضين في طريق المعرفة الإنسانية، فالإنسان قادر — بحكم حقيقته — على الوصول للمعرفة الحقة، ولكنه عاجز — بحكم كونيته — عن الوصول لهذه الحقيقة بسبب الحُجُب الكثيرة. ولا يمكن حل هذا التعارض إلا باختراق هذه الحُجب حجابًا وراء حجاب، واختراق هذه الحجب يعني القيام برحلة شاقَّة — هي الطريقة أو المعراج الصوفي — للوصول إلى الحقيقة الكامنة الموجودة بالفعل داخل الإنسان.

وإذا كانت هذه الحجب — في حقيقتها — حُجبًا خيالية ناتجة عن التمثل الإلهي والتجليات المختلفة، فالإنسان وحده هو الذي يمتلك تلك الطاقة الخيالية، التي هي جزء من الخيال المطلق، القادرة بدورها على النفاذ من خلال هذه الحجب والاتصال بعالمها الأصلي. وإذا كانت الغاية من التمثل الإلهي في الخيال المطلق أن الحق أراد أن يُعرَف، والإرادة حب وشوق؛ فإن الباعث الأول للإنسان يجب أن يكون حبًّا للمعرفة. وحين ينجح الإنسان في اختراق هذه الحُجب الخيالية بخياله المتصل من خلال الجهد الشاق والمضني؛ للتخلص من الأكوان المتداخلة فيه، فإنه يصل إلى حقيقته الباطنة، ويعرف نفسه فيعرف الحق. وبذلك تتحقق الإرادة الإلهية من التمثل الإلهي في الخيال، وهي المعرفة، ويعود آخر الدائرة إلى أولها فيرتدُّ كل شيء إلى الحق.

والرحلة الخيالية التي يقوم بها الخيال المتصل الإنساني للوصول إلى الحقيقة؛ هي في حقيقتها رحلة تأويلية، تردُّ كل ظاهر إلى باطنه، وتنفُذ من الكثرة إلى وحدتها الحقيقية، وتخترق الصور إلى حقائقها الروحية. وحين يصل الصوفي إلى الحقيقة يفهم الشريعة فهمًا أعمق؛ لأنه يفهم باطنها الحقيقي، ويصبح من ثَم قادرًا على النفاذ إلى مستويات النص نفاذًا لا يستطيعه غيره. وستكون كل هذه القضايا محور اهتمامنا فيما يلي من فصول.

الباب الثاني

التأويل والإنسان

يقوم تصوُّر الإنسان عند ابن عربي على بُعدين متعارضين، أو لنقُلْ: يقوم على ثنائية يمكن التعبير عنها بطرق مختلفة، فهو من حيث حقيقته وباطنه على الصورة الإلهية، وجامع لحقائق الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد العالم، وهو من هذه الزاوية خليفة لله ومِثلٌ له وموجود أول وإنسان كامل. وهو من حيث طبيعته الجسمية العنصرية على صورة الكون وجامع لحقائقه، وهو من هذه الزاوية مخالف لله وضدٌّ له وموجود أخير وإنسان حيوان.

ولكن العلاقة بين هذين البعدين المتعارضين لا تقوم دائمًا على مثل هذا التنافر، أو لنقُلْ: لا يجب أن تقوم على مثل هذا التنافر، فليس العالم بكل مراتبه إلا مجالٍ ومظاهر لحقائق الألوهة. وهذه الحقائق توجد متفرقةً في العالم، ولكنها تجد مجلاها الأكمل الجمعي في الإنسان. وإذا كانت كل حقيقة كونية توجه على إيجادها اسمٌ إلهي خاص، فإن الأسماء الإلهية مجتمِعةً توجهت على إيجاد الإنسان، فجمع الإنسان بين حقائق الألوهة وحقائق الكون، وهنا يزول التعارض؛ لأن الكون نفسه ليس إلا ظهور الأسماء الإلهية من حالة البطون.

ليس هناك إذن تعارض بين جانبي الإنسان على المستوى الوجودي الخالص، وإنما ينشأ التعارض على المستوى المعرفي في آحاد النوع الإنساني حين يتجاهل الإنسان أحد جانبيه ويرى أحدهما ويركِّز عليه. وإذا كانت كل مراتب الموجودات تتصف بقدر من المعرفة يتناسب مع مرتبتها الوجودية من جهة، ومع مدى قدْرها من الصفاء والكدورة من جهة أخرى، فإن الإنسان وحده دون سائر الموجودات معرَّض لطرفَي النقيض في

المعرفة: إذا نظر إلى جانبه المادي الكوني فهو معرَّض للكفر والضياع والنزول إلى أدنى من مستوى الحيوان والجماد. وإذا نظر إلى جانبه الإلهي فقط مغفِلًا جانبه الكوني، فهو معرَّض للكبر وادعاء الألوهة. وكلا الأمرين يتعارض مع الهدف النهائي من إبراز الوجود من العلم الإلهي الباطن إلى الصورة الظاهرة الكونية.

وإذا كانت مراتب الوجود المختلفة تمثل حُجبًا متراكمةً على الحقيقة الإلهية الباطنة، فقد اجتمعت هذه الحُجب في الإنسان من حيث ظاهره، كما اجتمعت فيه حقائقُ الألوهة من حيث باطنه. وعلى الإنسان وحده تقع مهمة حل هذا التعارض بين ظاهره وباطنه؛ وصولًا إلى المعرفة الحقة وتحقيقًا للهدف النهائي من وجوده؛ وهو معرفة الله المغايِرةُ لمعرفته بذاته. وبهذه المعرفة الحادثة الغيرية تكتمل للحقيقة الإلهية كل مراتب المعرفة (القديمة والحادثة)، كما اكتملت دائرة الوجود بالإنسان.

إن مراتب الوجود كما حللناها في الفصول السابقة تقوم على بُعدين أساسيين: البعد الأول يتمثل في كونها جميعًا مراتبَ برزخية خيالية، أصلها التمثل الإلهي في الخيال المطلق، ويقوم البعد الثاني على أساس من رباعية العوالم، وهي البرزخ المطلق وعالم الأمر وعالم الخلق وعالم الكون والاستحالة، كما يقوم كل عالم من هذه العوالم على أساس رباعي أيضًا؛ يتمثل في المراتب التي تكوِّن عناصر كلٍّ من هذه العوالم. ومن الطبيعي أن يقوم تصور ابن عربي للإنسان على هذين البعدين الأساسيين؛ على أساس أنه موجود يتمتع بموقع برزخي من جهة، وعلى أساس أنه من حيث حقائقه الإلهية والكونية يقوم على تصور رباعي كذلك.

وإذا كنا في الباب الأول قد ركزنا على التأويل ومراتب الوجود، فسيكون محور اهتمامنا في هذا الباب التركيز على دور الإنسان المعرفي، من خلال موقعه الوجودي، وصولًا إلى حقيقة الوجود الباطنية. وعلى ذلك فهذا الباب ينقسم إلى فصول أربعة: يتناول الفصل الأول العلاقة بين الإنسان والعالم، مع التركيز على أبعاد التشابه وأبعاد الخلاف من الناحيتين الوجودية والمعرفية على السواء. ويركز الفصل الثاني على العلاقة بين الإنسان والله من ناحية التشابه والخلاف أيضًا، ودلالة هذا التشابه والخلاف وأثرهما على وظيفة المعرفة المنوطة بالإنسان دون غيره من الموجودات. ومن الطبيعي أن يكون محور اهتمام الفصل الثالث العلاقة بين المعرفة والتأويل، ومناقشة هذه العلاقة من خلال وظيفة كلٍّ من الخيال والقلب. أما الفصل الرابع والأخير فسيكون محور اهتمامه العلاقة بين الحقيقة والشريعة، ودور التأويل الذي عن طريقه يلتقي الطرفان.

الفصل الأول

الإنسان والعالم

(١) الإنسان والعالم (مقارنة عامة)

يطول بنا تتبُّع الموازاة الدقيقة والتفصيلية التي يقيمها ابن عربي بين الإنسان والعالم،[١] ويكفينا هنا إبرازُ جوانب التشابه العامة. فالإنسان آخِر مراتب الوجود وأرقاها من حيث المجلى في نفس الوقت. وليست الآخِرية هنا آخرية بالزمان؛ إذ لا مدخل للزمان في تصور ابن عربي الدائري للكون. والمقصود بالآخرية اجتماع كل حقائق الكون في هذا الموجود، واكتمالُ دائرة الوجود. وإذا كان العقل الأول (القلم) يمثل المبدع الأول في العماء وأولَ مراتب الوجود، فالإنسان يمثل آخر هذه المراتب من الناحية الوجودية، وبوجود الإنسان اكتملت مراتب الوجود واكتملت الدائرة؛ «أول ما خلق الله العقل، فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني فكملت الدائرة، وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضًا وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر.»[٢]

إن هذا التصور الدائري للوجود يجب أن ينفي عن أذهاننا مفهومَ الآخرية الزمانية، فالإنسان والعقل يمثلان طرفي دائرة الوجود. ويجب أن تُفهَم الآخريةُ هنا على أساس الزاوية التي ننظر من خلالها إلى الإنسان، وهي زاوية الكون أو العالم في هذه الحالة. وعلى العكس من ذلك إذا نظرنا للإنسان من زاوية الألوهة يمكن لنا أن نصفه مع

---

[١] يمكن الرجوع في هذه الموازاة بالتفصيل إلى: الفتوحات ١ / ١٢٠–١٢١، ٢ / ٧٠، ٤٤٦–٤٤٧، عقلة المستوفز ٣٢–٣٣، إنشاء الدوائر ٢١–٣٢، التدبيرات الإلهية ١٠٨–١٠٩، ٢١٠ وما بعدها.

[٢] الفتوحات ١ / ١٢٥.

ابن عربي بأنه أول في الوجود؛ «فهو الأول بالمرتبة والآخِر بالوجود، فالإنسان من حيث رتبته أقدم (منه) من حيث جسميته.»[٣] إن الْتقاء طرفي الوجود — الإنسان والقلم — في دائرة يسمح لنا أن نغيِّر صفة أي نقطة على الدائرة بناءً على النقطة التي نبدأ منها تتبُّعَ سائر النقاط على المحيط.

وكما أمكن وصف الإنسان بالأولية والآخرية، يمكن لنا كذلك وصفه بالظاهر والباطن، وهما كذلك صفتان متعارضتان. ترتبط صفة الباطن بأولية الإنسان الروحية، وترتبط صفة الظاهر بآخريته الكونية، فهو باطن من حيث إن الأسماء الإلهية توجهت على إيجاده، فهي باطنة فيه، وهو ظاهر من حيث ظهور حقائق الكون في صورته العنصرية الظاهرة. وإذا كانت كل حقيقة كونية لها ظاهر وباطن كما أسلفنا، فمن الطبيعي أن يكون للإنسان ظاهر وباطن كذلك. والفارق بين الإنسان وبين الحقائق الكونية هو فارق كيفي لا كَمي، حيث اجتمعت فيه كل حقائق الكون كما اجتمعت فيه كل حقائق الأسماء الإلهية، «والآخر من حيث الصورة الكونية، والظاهر بالصورتين، والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلهية.»[٤]

إن مثل هذه الأوصاف المتعارضة التي تُطلَق على الإنسان، وهي الأول والآخر والظاهر والباطن، يمكن أن تُطلَق أيضًا على العالم مع بعض التعديل الذي لا يغير كثيرًا من مدلولاتها، فالعالم كما سبقت الإشارة يمكن أن يوصف بالقِدَم كما يوصف بالحدوث، ويوصف بالبطون كما يوصف بالظهور. فإذا نظرنا إلى العالم في مرتبة الوجود العلمي في العلم الإلهي، وصفناه بالقدم وبالبطون، وإذا نظرنا إليه في مرتبة التعيُّن الحسي أو الوجود العيني، وصفناه بالظهور والحدوث.

ومثل هذه الأوصاف أيضًا مع بعض التعديل غير الضار؛ يمكن أن تُطلَق على الألوهة كما تطلق على المستويات الثلاثة الأخرى لمرتبة الخيال المطلق، فهي كلها لا موجودة ولا معدومة ولا قديمة ولا محدَثة. هي كلها غير موجودة وجودًا عينيًّا في حالة بطونها في العلم الإلهي، ولكنها موجودة في أعيان صور الممكنات الظاهرة. ومعنى ذلك أن رباعية الأول والآخر والظاهر والباطن يمكن أن تنطبق على العالم والإنسان، كما تنطبق بنفس الدرجة على مرتبة الخيال المطلق بمستوياته الأربعة. وليس معنى ذلك

[٣] الفتوحات ٣ / ٣٤٣.

[٤] الفتوحات ٢ / ٤٦٨.

التسويةَ بين هذه المراتب، فكل وصف من هذه الأوصاف الأربعة يكتسب معنًى خاصًّا به في كل مرتبة على حِدَة، وهذا المعنى الخاص نابع من طبيعة المرتبة ومن دورها الوظيفي الوجودي والمعرفي، ويمكن القول إن التطابق بين هذه المراتب قائمٌ على الموازاة وليس قائمًا على التسوية الكاملة، وهذا يقودنا إلى البُعد الخلافي بين العالم والإنسان.

إن العالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير، العالم إنسان متفرق الأجزاء، والإنسان عالم مجتمع الأجزاء. وإذا كان العالم والإنسان كلاهما يمثلان ظهور الألوهة من حالة البطون، فالعالم يمثل الأسماء الإلهية الكثيرة، بينما يمثل الإنسان الألوهة في جمعيتها كما تتجلى في الاسم «الله». إن العالم بتفاصيله لا يمكن أن يحيط به نظر الإنسان، والإنسان على العكس من ذلك يمكن أن يحيط به النظر والإدراك، «والعالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لِكِبَره وعِظَمه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراكُ من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوى الروحانية، فرتَّب الله فيه جميع ما سوى الله، فارتبطت بكل جزء منه حقيقةُ الاسم الإلهي الذي أبرزته وظهر عنها، فارتبطت به الأسماءُ الإلهية كلها، لم يشِذَّ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم الله؛ إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية، كذلك الإنسان وإنْ صغُر جِرمه فإنه يتضمن جميع المعاني، ولو كان أصغر مما هو، فإنه لا يزول عنه اسمُ الإنسان.»[٥]

إن العلاقة بين الإنسان والعالم تقوم على نوع من التماثل كما تقوم على نوع من الاختلاف. والاختلاف في هذه الحالة كيفي لا كَمي؛ فحقائق العالم توجد بكاملها في الإنسان، والفارق أنها في الإنسان في حالة اجتماع، بينما هي في العالم في حالة افتراق وتشتُّت. والموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الإنسان والعالم لا تنفي أن الإنسان نفسه جزء من العالم، ولكنه جزء أصيل وهام؛ بحيث يمكن القول إنه بمثابة الروح للجسد. إن وجود العالم دون الإنسان كان «وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوَّة … فاقتضى الأمر جِلاء مرآة العالم، فكان آدم جِلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة.»[٦]

ويمكن أن توضَّح العلاقة بين الإنسان والعالم من خلال ثنائيات الروح والجسد، والمركز والدائرة،[٧] والجمع والفرق، والصِّغر والكِبَر، وإن كان هذا لا ينفي أن كلًّا منهما

[٥] الفتوحات ٢ / ١٢٤، وانظر: عقلة المستوفز ٤٥–٤٧، عنقاء مغرب ٣٨.

[٦] فصوص الحكم ٤٩، وانظر: الفتوحات ١ / ٤٣٩.

[٧] انظر الفتوحات ٢ / ٤٤٦-٤٤٧.

موازٍ للآخر من حيث إنهما معًا يمثلان الصورة الإلهية، أو صورة حقائق الألوهة. وإذا شئنا أن نضع الموازاة في شكل معادلة رياضية، فلا بد أن تكون على الصورة التالية:

الله // الإنسان // العالم.

بمعنى أن الإنسان لا بد أن يتوسط طرفي المعادلة؛ لأنه يُعَد «برزخًا جامعًا للطرفين.»[8] ولا تصحُّ هذه الموازاة بنفس الدرجة إذا توسط العالم بين الله والإنسان، فالإنسان موازٍ لله أو هو على صورته، ولا يكون العالم موازيًا لله أو على صورته إلا بوجود الإنسان، «فالعالم بالإنسان على صورة الحق، والإنسان دون العالم على صورة الحق، والعالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق.»[9]

ويعبر ابن عربي عن ثنائية العلاقة بين العالم والإنسان من خلال ثنائية الوجود والعدم في بعض الأحيان؛ بمعنى أن الإنسان وُجد من عناصرَ موجودة في الكون، بينما وُجدت عناصر الكون نفسها من عدم. وهذه الفكرة تعكس آخِرية الوجود الإنساني من جهة، كما تعكس أفضلية الإنسان من جهة أخرى؛ لأنها تنتهي إلى أن الإنسان وإن استمدَّ وجوده من الكون، فهو متميز عنه بكماله الذاتي وعدم مماثلته لأي جزء من أجزاء العالم على حِدة، «فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده؛ فإنه ظهر من وجود إلى وجود، من وجود فرق إلى وجود جمع، فتغير الحال عليه من افتراق إلى اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود، فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم؛ ولهذا ليس كمِثل الإنسان من العالم شيء.»[10]

ويمكن القول إذن إن الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الإنسان والعالم وبينهما وبين الله؛ لا تقوم على المساواة والتطابق، بل تقوم على نوع من التشابه الذي لا ينفي التغاير. إن العالم والإنسان صور للحقيقة الإلهية. وتعدد الصور قائم على تعدد المرايا، واختلاف طبائع المرايا لا بد أن يؤدي إلى اختلاف في طبيعة الصورة، والصورة — أيًّا كانت طبيعتها — ليست هي الأصل، بل هي غيره. وعلى ذلك فالإنسان وإن جمع بين الصورة الإلهية والصورة الكونية،[11] فليس هو الله، وليس هو الكون، «ولا يقال في الشيء

---

[8] عقلة المستوفز ٤٢.

[9] الفتوحات ٣ / ٣٤٣.

[10] الفتوحات ٣ / ٣٩٠.

[11] الفتوحات ٢ / ٤٦٨.

إنه على صورة كذا حتى يكون هو من وجوهه إلا الذي لا يمكن أن يقال فيه هو … ولكن قد تميز كل واحد بأمر ليس هو عين الآخر … كذلك الحق حق والإنسان إنسان والعالم عالم. وقد بان ذلك بالتساوي، فإنه إن لم تكن ثَم حقيقة يقع بها تميُّزُ الأعيان لم يصح أن تقول كذا مساوٍ لكذا، بل تقول عين كذا بلا تجوُّز.»[١٢]

فالإنسان مساوٍ للعالم ومساوٍ لله، ولكن هذه المساواة، أو الموازاة، لا تنفي التغاير بين الله والإنسان من جهة، وبين العالم والإنسان من جهة أخرى. وإذا كان الإنسان هو روح العالم، فمن الواجب علينا حين يوازي ابن عربي بين حقائق الألوهة وحقائق العالم: أن نفهم العالم في هذه الموازاة على أساس أنه يتضمن الإنسان، لا على أساس خلوِّه منه. وعلينا أيضًا أن نلاحظ أن الإنسان الذي يوازيه ابن عربي بالعالم من جهة، وبحقائق الألوهة من جهة أخرى؛ هو الإنسان الكامل الذي تمثَّلت فيه الصورتان الإلهية والكونية على التمام والكمال. وهو الإنسان الذي يُعَد آدمُ المجلى الأول له، ويعد الرسل والأنبياء والعارفون الوارثون تجلياتٍ مختلفةً لحقيقته الروحية.

وما دام هذا الإنسان هو روح العالم فلا يخلو العالم أبدًا من ممثِّل لهذه الروح وخليفةٍ لها، عليه يكون مدار العالم، وبه يكون دوامُه واستمراره. وهذا الخليفة هو الذي يطلق عليه ابن عربي «القطب»، وهو «معلوم غير معيَّن، وهو خليفة الزمان ومحلُّ النظر والتجلي. ومنه تصدُر الآثار على ظاهر العالم وباطنه، وبه يرحم الله من يرحم ويعذِّب من يعذب. وله صفات إن اجتمعت في خليفة عصر، فهو القطب وعليه مدار الأمر الإلهي. وإن لم تجتمع فهو غيره، ومنه تكون المادة لملك ذلك العصر. وهذا كله في الإنسان موجود.»[١٣]

وهذا الإنسان الكامل — أو القطب — يُعَد خليفة لآدم، كما يعد آدم بدوره خليفة للحقيقة المحمدية ومجلاها الأول. أما باقي البشر من نسل آدم فهم يمثلون مراتبَ مختلفةً قد تقترب أو تبتعد عن محاذاة الأصل الذي تمثلت فيه الصورةُ بكاملها وتمامها وتفاصيلها، ويتوقف الابتعاد والاقتراب على ما سبق أن أشرنا إليه من حل التعارض القائم بين جانبي الإنسان الإلهي والكوني، والتحلي بالمعرفة الحقة. وعلى قدر هذه المعرفة تكون مرتبة الإنسان في دولة المعرفة.

[١٢] الفتوحات ٣ / ٣٤٣-٣٤٤.

[١٣] التدبيرات الإلهية ١١٢.

إن رباعية الوجود الإنساني لا تقوم فقط على التشابه العام بينه وبين العالم، ولكنها تمتد إلى الحقائق البسيطة التي يقوم عليها جانبا الإنسان، نعني ظاهره وباطنه. والمقصود بظاهره هنا حقيقته الجسدية العنصرية، والمقصود بباطنه هو قواه الداخلية. وهذان الجانبان يتوازيان مع حقائق عالم الأمر، وهذه الموازاة تحتاج لمزيد من الكشف والإيضاح.

(٢) الإنسان وعالم الأمر

يتكون عالم الأمر من أربع مراتب أو مستويات تمثل كلها الحقائق الكلية التي توجهت بالإيجاد على عالم الخلق. تبدأ هذه المراتب بالعقل الأول أو القلم الذي هو المبدَع الأول، ثم ينبعث عنه اللوح المحفوظ (النفس الكلية)، وهذه النفس تتضمن القوتين العلمية والعملية؛ العلمية من جانبها الذي يلي القلم، والعملية من جانبها الذي يلي الطبيعة. وتمتد الطبيعة عن النفس الكلية ويمتد معها الهباء. ومن خلال علاقة التفاعل بين هذه العقول الأربعة ينتُج أول عالم الأجسام النورانية وهو العرش.

وقد شبَّه ابن عربي العلاقة بين هذه المراتب التي تشكل عالم الأمر بعلاقة آدم وحواء؛ فآدم هو الموجود الأول على المستوى الإنساني، ثم خُلقت حواء من جزء منه، فتناكحا فأولدها توءمين فتناكحا بدورهما لتستمر دورة الحياة. ومثل هذا التشبيه عند ابن عربي لا يخلو من دلالة، بل هو شديد الدلالة على علاقة التفاعل القائمة بين مراتب عالم الأمر، فآدم يمكن أن يكون موازيًا للقلم، واللوح المحفوظ (النفس الكلية) يمكن أن تكون موازية لحوَّاء، وقد انبعثت النفس عن القلم كما خُلقت حواءُ من آدم. والعلاقة بين القلم واللوح المحفوظ (العقل والنفس) هي علاقة تَدَلٍّ وكتابة وتسطير يمكن أن تتوازى مع علاقة النكاح بين آدم وحواء. وكان نتيجة هذا التدلِّي والتسطير وجود الطبيعة والهباء اللذين أنتجا أول موجودات عالم الخلق؛ وهو العرش أو الجسم الكل.

إن هذه الرباعية — رباعية عالم الأمر — وما يوازيها وما يشبهها من علاقات تتجلى في حقائق الإنسان، أيَّ إنسان كان، الظاهرة والباطنة. فالإنسان مكون من روح وعقل ونفس وجسم، فهو يقوم على التربيع. يستمد الإنسان روحه من الروح الكلي الساري في الوجود بأسره، ونعني بها روح الحقيقة المحمدية، ولكن بواسطة روح الإنسان الكامل والمجلى الأول لهذه الروح. ويستمد الإنسان عقله من العقل الأول الذي هو المبدع الأول في العماء. والعلاقة بين الروح والعقل الإنسانيَّين تتوازى مع العلاقة التي أسهبنا في تحليلها

بين الحقيقة المحمدية والعقل الأول؛ من حيث إن كليهما وجهان لحقيقة واحدة تنقسم بالنظر والاعتبار. إذا نظرنا إلى هذه الحقيقة من جانب الإطلاق الكامل في مرتبة الخيال المطلق قلنا: الحقيقة المحمدية، وهي من هذا الجانب تتساوى بكل مراتب الخيال المطلق ومستوياته؛ وهي الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق. وإذا نظرنا لهذه الحقيقة من جانب العالم — عالم الأمر — قلنا: العقل الأول أو القلم.

إن الروح الإنساني هو خليفة الله في أرض البدن،[١٤] وهو يوازي الروح المحمدي الذي «ظهر فيه الحق بذاته وصفاته المعنوية لا النفسية.»[١٥] وهذا الخليفة يحتل الوسط من الجسم البشري وهو القلب. ويقصد ابن عربي بالقلب الذي هو مسكن الروح الإنساني العضو الفيزيقي المعروف، وإن كان يرى أن «لا فائدة له إلا من حيث هو مكان لهذا السر المطلوب.»[١٦] وإذا كان الروح الإنساني مستمدًّا من الروح الكلي، فالعقل الإنساني مستمد من العقل الأول. والعلاقة بين العقل والروح الإنسانيين تتوازى مع العلاقة التي أشرنا إليها بين الروح الكلي (الحقيقة المحمدية) والعقل الأول؛ وهي علاقة الإطلاق من جانب والتقييد من جانب آخر، أو علاقة الإمداد من جانب والاستمداد من جانب آخر. ولذلك يعتبر ابن عربي العقل الإنسانيَّ وزير الروح، «أوجده الباري في ثاني مقام من الإمام، وأنزله من الخليفة منزلةَ القمر من الشمس؛ على مذهب مَنْ يقول بالاستمداد.»[١٧]

وليس العقل الذي يتحدث عنه ابن عربي هو العقل الاستدلالي عند الفلاسفة أو القوة المفكرة، ولكنه العقل القابل لما يستمده من علوم الروح، «وإنما سُمي عقلًا؛ لأنه يعقِل عن الله تعالى كلَّ ما يلقى إليه وهو على المملكة كالعِقال على الدابة يحفظها حِذارَ الحِرَان.»[١٨] والعلاقة بين العقل والروح تستدعي إلى أذهاننا أصداء العلاقة بين جانبي الحقيقة المحمدية، فهذا العقل يستمد علومه من الروح، «مع أنه لا يدري أين يصرفها ولا الحالات التي يصرفها فيها؛ وذلك حكمة منه تعالى ليكون مضطرًا إلى هذا الخليفة.»[١٩]

---

[١٤] التدبيرات الإلهية ١٢٠.

[١٥] التدبيرات الإلهية ١٢٥.

[١٦] التدبيرات الإلهية ١٣٢.

[١٧] التدبيرات الإلهية ١٥٨.

[١٨] التدبيرات الإلهية ١٥٧.

[١٩] التدبيرات الإلهية ١٥٩.

ولا يستقل العقل وحده بالمعرفة وإنما هو مضطر دائمًا للاستمداد من الروح (القلب). ومن الطبيعي أن يكون مسكن العقل الدماغ؛ «ليشرف على أقطار المملكة، وأن يكون قريبًا من خزانة الخيال والحفظ؛ حتى يقرب عليه النظر في جميع مهماته.»[٢٠]

ويتوازى تصور ابن عربي للنفس الإنسانية مع تصوره للنفس الكلية. ولقد أشرنا فيما قبلُ إلى أن العقل الأول هو مصدر العقول الجزئية، وكذلك إلى أن النفس الكلية هي مصدر النفوس الجزئية. ولكن المهم هنا أن علاقة النفس الإنسانية بالروح الإنساني تتوازى مع علاقة النفس الكلية بالعقل الأول، فإذا كانت النفس الكلية صدرت عن العقل الأول بالانبعاث، كخلق حواء من جسم آدم، فالنفس الإنسانية هي «كريمة هذا الخليفة وحَرْثه»؛[٢١] بمعنى أن علاقتها بالروح الكلي توازي علاقة البنت بالأب. ولكي يؤكد ابن عربي هذه العلاقة يقول: «إن النفس بعض الروح كما كانت حواء بعض آدم.»[٢٢] ويقصد ابن عربي بالنفس التي هي كريمة الروح وحرثه «النفس الناطقة» دون النفس النباتية أو النفس الحيوانية. والنفس الناطقة هي التي بها ينفصل الإنسان عن غيره من النبات والحيوان، «ويصحُّ عليه اسم الإنسانية وبها يتميز في الملكوت.»[٢٣]

وكما كانت النفس الكلية هي علة الكثرة، وذلك لاحتوائها على القوتين العلمية والعملية من جهة، ولصدور الطبيعة المظلمة عنها من جهة أخرى، فكذلك النفس الإنسانية «محل التغيير والتطهير ومقر الأمر والنهي.»[٢٤] ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن يوازي ابن عربي بين النفس والكرسي وبين الروح والعرش[٢٥] على أساس أن العرش هو مستوى الاسم الرحمن والكلمة الإلهية الواحدة، أما الكرسي فهو علة الانقسام في الكلمة الإلهية إلى أقسام كثيرة. النفس الإنسانية إذن مثلها مثل النفس الكلية أو الكرسي؛ هي محل الانقسام والتغيير. وسبب ذلك أنها بين طرفي نقيض: بين الروح والعقل من جهة، والهوى والشهوة من جهة أخرى. ويمكن أن تمثِّل الهوى والشهوة قوى النفس الكلية الباطنة التي تمتد عنها فتكون الطبيعة، وهما القوتان العلمية والعملية.

---

[٢٠] التدبيرات الإلهية ١٦٠.
[٢١] التدبيرات الإلهية ١٣٤.
[٢٢] التدبيرات الإلهية ١٣٧.
[٢٣] التدبيرات الإلهية ١٣٤.
[٢٤] التدبيرات الإلهية ١٣٣–١٣٤.
[٢٥] التدبيرات الإلهية ١٣٤.

إن النفس وإن انبعثت عن الروح فهي قابلة للفساد، ولذلك اصطلح المتصوفة — فيما يقول ابن عربي على التفرقة بين فعل النفس وفعل الروح، واصطلحوا «على أن كل فعل فيه حَظ لكون من الأكوان أنه نَفْس، يعني أنه عن أمر النفس، سواء كان ذلك الفعل محمودًا أو مذمومًا. وكل ما ليس فيه حظ إلا لله تعالى فهو روح.»[٢٦] فالروح أو فِعلها إنما يكون عن أمر الله، أما فعل النفس فهو متعلق بالكون، وليس الهوى والشهوة اللذان تقع النفس بينهما وبين الروح والعقل إلا مطالب الجسد الإنساني التي يعبر عنها ابن عربي بأفعال الأكوان. ومعنى ذلك أن النفس واقعة بين نقيضين؛ ظاهرِ الإنسان متمثلًا في الجسد الطبيعي ومطالبه، وباطنِه متمثلًا في الروح والعقل. فإذا مالت إلى جانب الظاهر وأطاعت الهوى والشهوة «كان التغيير، وحصل لها اسم الأمَّارة بالسوء، وإن أجابت العقل كان التطهير، وصحَّ لها اسم المطمئنة.»[٢٧]

إن مثل هذا الموقع الوسَطي للنفس الإنسانية يمثل موازاةً على المستوى الوجودي مع النفس الكلية، ولكنه يمثل على المستوى الإنساني معضلةً معرفية سنتعرض لها بالتفصيل بعد ذلك. والذي يهمنا الآن هو أن نتابع الموازاة بين الإنسان والعالم. وإذا تركنا النفس وانتقلنا إلى الجسد الإنساني، فإن الموازاة تصبح بالضرورة موازاةً كلية بين أجزاء الجسد وقواه الطبيعية وبين كافة عناصر الوجود الحسي. وسنكتفي هنا بالموازاة على مستوى الحقائق الطبيعية الأربع التي يقوم عليها الجسد الإنساني كما تقوم عليها الطبيعة الكلية.

ولقد سبقت الإشارة إلى أن الطبيعة الكلية مجرد مفهوم عقلي لا موجودٌ كلي يتضمن العناصر الأربعة؛ وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهذه العناصر الأربعة تتفاعل مولِّدةً الأُسطُقسات الأربعة؛ وهي النار والهواء والماء والتراب. وتجد هذه الأسطُقسات مجالًا لعملها في عالم الكون والاستحالة حتى تصل إلى الجسد الإنساني المولَّد عما قبله من أكوان. ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن يقوم الجسد الإنساني «على أربعة أعمدة وهي الأسطقسات والعناصر.»[٢٨] «وكما أن في العالم ترابًا وماءً وهواءً ونارًا ففي الإنسان ذلك بعينه، ومنها خُلق جسمه، وقد نبَّه عليها الحكيم سبحانه في الكتاب

[٢٦] التدبيرات الإلهية ١٣٤.

[٢٧] التدبيرات الإلهية ١٣٥.

[٢٨] التدبيرات الإلهية ١٣١.

العزيز؛ وهو قوله تعالى: ﴿وَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ ثم قال: ﴿مِنْ طِينٍ﴾، وهو امتزاج الماء والتراب، ثم قال جلَّ اسمُه: ﴿مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ﴾؛ وهو المتغير الريح، وهو الجزء الهواء الذي فيه، ثم قال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾، وهو الجزء الناري.»[٢٩]

وهكذا ننتهي إلى أن حقائق عالم الأمر الرباعية قد تجلَّت في الإنسان من حيث ظاهره وباطنه، تجلَّت في باطنه حقائقُ الروح والعقل والنفس، وتجلَّت في ظاهره حقائقُ الطبيعة الأربع، فقام ظاهره على التربيع كما قام باطنه على التربيع. ولعلنا لسنا بحاجة إلى تذكُّر أن كل هذه الموازاة بين الإنسان والوجود لا تعني أنهما شيء واحد، بل هما حقيقتان متغايرتان وإن تشابهتا في كثير من جزئياتهما. ومن الضروري هنا الإشارة أيضًا إلى أن حقائق عالم الأمر التي تتوازى مع حقائق الإنسان هي مجرد حقائق كلية، بينما هذه الحقائق في الإنسان حقائق عينية متفاعلة.

الإنسان والعالم إذن يمكن أن يكونا وجهين لحقيقة واحدة، ولكنهما وجهان متغايران لا يغني أحدهما عن الآخر. وكلا هذين الوجهين يقوم على حقائقَ رباعية، وهذه الحقائق تستلزم منا البحث عن أصولها عند ابن عربي على مستوى العالم ومستوى الإنسان معًا. وهذا هو ما سنعالجه في الفقرة التالية.

(٣) رباعية العالم والإنسان

يحتاج الأساس الرباعي الذي يتصور ابن عربي العالم والإنسان عليه إلى محاولة للتعليل، ومن الممكن أن تردَّنا هذه المحاولة إلى محور له قدر من الثبات يضيء لنا كثيرًا من جوانب فكر ابن عربي على المستوى الوجودي والمعرفي، كما يضيء لنا تصوره لمستويات النص القرآني التي تقوم على الرباعية أيضًا. وقد تعرضنا فيما سبق لتحليل مراتب الوجود ومستويات كل مرتبة، فوجدناها جميعًا تقوم على أساس رباعي، كما وجدنا الإنسان كذلك يقوم في تصور ابن عربي على أساس رباعي. غير أن تصور ابن عربي لرباعية الحقائق الإنسانية يقوم على تفرقة بين ظاهر وباطن. يمثل الظاهر الإنساني أحد مستويات هذا التصور الرباعي، وإن كان هذا المستوى في نفسه يقوم على أساس رباعي تتوازى حقائقه مع الأسطقسات والعناصر الطبيعية الأربعة. أما المستوى الباطن

[٢٩] التدبيرات الإلهية ١٠٨. وانظر: الفتوحات ١ / ١٥٢–١٥٣.

في الإنسان فيقوم على أساس ثلاثي عناصره هي الروح والعقل والنفس. وتمثِّل النفس في مثل هذا التصور برزخًا وسطيًّا بين الظاهر والباطن، يجسِّد بدوره المعضلةَ المعرفية في الإنسان.

ومن السهل أن نقيم من جانبنا موازاةً بين ثلاثية المستويات الفاعلة والصورية والهيولانية في مرتبة الخيال المطلق (وهي الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق) وبين الإنسان بمستوياته الثلاثة. وقد أقمنا بالفعل مثل هذه الموازاة بين عالم الأمر بمستوياته الثلاثة وبين باطن الإنسان. ويمكن أن يوازي الجسد الإنساني في هذه الحالة الأخيرة الجسم الكل أو العرش، كما يوازي الحقيقة المحمدية في رباعية مرتبة الخيال المطلق. وقيام الرباعية في كل مراتبها على أساس ثلاثة مستويات متفاعلة ومستوًى منفعل؛ أمرٌ يحتاج منا إلى وقفة ومحاولة للتفسير بعد محاولة تفسير الأساس الرباعي نفسه؛ سواء على مستوى العالم أو مستوى الإنسان.

وقد سبق إخوان الصفا ابن عربي في مثل هذا التصور الرباعي للوجود والعالم؛ متأثرين دون شك بالفلسفة الفيثاغورثية[٣٠] التي اتخذت من الأعداد رموزًا ودلالاتٍ لتصورات فلسفية عن الوجود والكون. وقد ذهبت هذه الفلسفة إلى أن الواحد ليس عددًا وإن كان يمثل أصل الأعداد، فمنه ينشأ أيُّ عدد، وإليه يمكن أن ينحلَّ أيُّ عدد؛ سواء كان عددًا صحيحًا أو غير صحيح. وتنتهي مراتب الأعداد عند أربعة هي الآحاد والعشرات والمئات والألوف، وأيُّ عدد من الأعداد لا يخرج بأي حال عن هذه المراتب الأربع. ومن هذا المنطلق في تحديد ماهية العدد وتحديد مراتبه أمكن لإخوان الصفا الربطُ بين مراتب العدد ومراتب الوجود المختلفة؛ بدءًا من عالم العناصر وانتهاءً إلى عالم العقول الروحانية الجوهرية البسيطة. ويؤكد إخوان الصفا أن مراتب الوجود هي الأصل في تحديد مراتب العدد، والعكس ليس صحيحًا. «واعلم بأن كون العدد على أربع مراتب التي هي الآحاد والعشرات والمئات والألوف؛ ليس أمرًا ضروريًّا لازمًا لطبيعة العدد مثل كونه أزواجًا وأفرادًا صحيحًا وكسورًا، بعضها تحت بعض، لكنه أمر وضعي رتبته الحكماء باختيار منهم، وإنما فعلوا ذلك لتكون الأمور العددية مطابِقةً لمراتب الأمور الطبيعية.»[٣١]

---

[٣٠] انظر: الرسائل ١ / ٤٨.

[٣١] انظر: الرسائل ١ / ٥٢.

الأصل إذن في تحديد مراتب الأعداد هو قيام الأمور الطبيعية والكونية على أساس رباعي، وإلا فالعدد يمكن أن ينقسم إلى أكثر من هذه المراتب الأربع؛ إذا نظرنا إليه من زوايا مختلفة كالصحة والكسر، أو الزوجية والفردية، أو المضاعفات العددية التي لا نهاية لها. أما لماذا قام الوجود على أساس رباعي؟ فالإجابة على مثل هذا السؤال تردُّنا إلى الحكمة الإلهية التي لا يستطيع العقل أحيانًا الوصول إليها. «إن الأمور الطبيعية أكثرها جعلها الباري، جلَّ ثناؤه، مربعاتٍ مثل الطبائع الأربع، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ ومثل الأركان الأربعة، التي هي النار والهواء والماء والأرض؛ ومثل الأخلاط الأربعة، التي هي الدمُ والبلغم والمرَّتان؛ المِرَّة الصفراء والمرة السوداء؛ ومثل الأزمان الأربعة، التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء، ومثل الجهات الأربع، والرياح الأربع: الصَّبا والدَّبور والجنوب والشمال … والمكونات الأربع التي هي المعادن والنبات والحيوان والإنس، وعلى هذا المثال وُجد أكثر الأمور الطبيعية مربعات. واعلم بأن هذه الأمور الطبيعية إنما صارت أكثرها مربعات بعناية الباري، جلَّ ثناؤه، واقتضاء حكمته؛ لتكون مراتب الأمور الطبيعية مطابِقةً للأمور الروحانية التي هي فوق الأمور الطبيعية، وهي التي ليست بأجسام؛ وذلك أن الأشياء التي فوق الطبيعة على أربع مراتب، أولها الباري جلَّ جلاله، ثم دونه العقل الكلي الفعَّال، ثم دونه النفس الكلية، ثم دونه الهيولى الأوَّلي، وكل هذه ليست بأجسام.»[٣٢]

إن مثل هذا التصور للعدد ومراتبه الأربع، وقيام مراتب الوجود في مستوياته المختلفة على التربيع، لم يكن بالطبع بعيدًا عن متناول ابن عربي وثقافة عصره. ولكنه لم يكن ليقنع بقناعة إخوان الصفا التي تردُّ هذا الأساس للحكمة الإلهية، فالحكمة الإلهية يمكن أن تكشف عن نفسها لقلب الصوفي، ومن ثَم يصبح قادرًا على تعليلها وتفسيرها بوضوح لا تستطيعه الفلسفة العقلية. وهناك — من جانب آخر — فروقٌ دقيقة بين تصوُّر ابن عربي وبين تصور سابقيه، فروق في التفاصيل، إن شئنا الدقة، تكشف عن الكيفية التي استطاع بها ابن عربي أن يوظف عناصر ثقافية مختلفة في نسيج له قدْرٌ من الجِدَّة والطرافة.

يسلِّم ابن عربي مع سابقيه بأن الواحد ليس عددًا، وإن كانت الأعداد تنشأ منه وتنحلُّ إليه. وإذا كان ابن عربي يفرِّق تفرقةً حاسمة بين الذات الإلهية في مرتبة الأحدية

[٣٢] الرسائل ١ / ٥٢–٥٣.

المطلقة، وبين مرتبة الألوهة، وإن كانتا متلازمتين لا تنفصلان، فهو يوازي بين مرتبة الألوهة ومرتبة الواحد. إن الألوهة وحقائقها هي أصل العالم وحقائقه، ولكنها نفسها ليست من العالم، كما أن الواحد هو أصل العدد وإن كان هو نفسه ليس عددًا. «إن الواحد ليس بعدد، وإن كان العدد منه ينشأ، أَلَا ترى أن العالم وإن استند إلى الله ولم يلزم أن يكون الله من العالم، كذلك الواحد وإن نشأ منه العدد، فإنه لا يكون بهذا من العدد، فالوحدة للواحد نعت نفسي لا يقبل العدد وإن أُضيف إليه.»[٣٣]

وإذا كانت الألوهة هي أصل العالم، والواحد أصل الأعداد، فمن الطبيعي أن خلوَّ العالم من حقائق الألوهة يعني انعدامه، كما أن الواحد لو نقص من أي عدد لانعدمت حقيقةُ هذا العدد. ومعنى ذلك أن الحقائق الإلهية تصاحب العالم مصاحبةً دائمة تحفظ عليه استمراره وبقاءه، كما أن وجود الواحد في أي عدد كان يحفظ عليه حقيقته الذاتيةَ التي ينفصل بها عن غيره من الأعداد. إن التجلياتِ الإلهيةَ الدائمة — إذا شئنا استخدام المصطلح الصوفي — هي التي تحفظ على العالم وجوده، ولو توقفت هذه التجليات لحظةً واحدة لانعدم العالم وارتفع من الوجود. إن حقائق الألوهة هي الواحد، والتجليات الإلهية هي المصاحِبة الدائمة للواحد للمراتب المختلفة في الوجود، كمصاحبة الواحد لكل مراتب العدد؛ لأن «الاثنين لا توجد أبدًا ما لم تُضِف إلى الواحد مثله وهو الاثنين، ولا تصح الثلاثة ما لم تزد واحدًا على الاثنين؛ وهكذا إلى ما لا يتناهى. فالواحد ليس العدد وهو عين العدد؛ أي: به ظهر العدد، فالعدد كله واحد، لو نقص من الألف واحد انعدم اسم الألف وحقيقته، وبقيت حقيقةٌ أخرى وهي تسعمائة وتسعة وتسعون، لو نقص منها واحد لذهب عينها، فمتى انعدم الواحد من شيء عُدِم، ومتى ثبت وُجد ذلك الشيء؛ هكذا التوحيد إن حققته. وهو معكم أينما كنتم.»[٣٤]

ولا شك أن الربط بين الواحد وحقائق الألوهة، ومصاحبة الواحد لكل مراتب العدد؛ يتسق تمامًا مع تصور ابن عربي أن بين كل موجود وبين حقائق الألوهة علاقةً غير مباشرة تتجاوز علاقة هذا الموجود بعلته المباشرة. وهذه العلاقة هي التي تحفظ على هذا الموجود استمراره فلا ينعدم، فالألوهة هي العلة الأصلية وراء العلل والأسباب المباشرة. وبالمثل فإن الواحد الأصلي هو علة وجود العدد وراء العلل المباشرة في التدرج العددي

[٣٣] الفتوحات ١ / ٢٥٣.

[٣٤] الفتوحات ١ / ٣، وانظر: كتاب الألف ٥.

مهما كان العدد نفسه. ولا شك — أيضًا — أن مثل هذا التصور للعدد قد وُظِّف في فلسفة ابن عربي توظيفًا متميزًا يربِط بين الألوهة بالعالم؛ كما يميزها عنه في نفس الوقت. ومن الطبيعي بعد ذلك أن يحاول ابن عربي — من خلال هذا التصور — أن يبلور العلاقة بين الذات الإلهية في مرتبة الأحدية المطلقة وبين مرتبة الألوهة، أو بعبارة أخرى يبلور العلاقة بين الأحدية والواحد كمرتبتين متميزتين ومتداخلتين في نفس الوقت.

إن الفصل بين الذات الإلهية وحقائق الألوهة، أو بين الأحدية والوحدانية، لا يقوم على تمايز كامل على الأقل من الناحية الوجودية، إنه فصل معرفي، إن شئنا الدقة، فلا يُتصور وجوديًّا تعرِّي الذات عن أسمائها وصفاتها، وإن أمكن — ذهنيًّا — الفصلُ بينهما والتمييز، «إن الأحدية لها الغنى على الإطلاق … فالوحدانية لا تقْوى قوةَ الأحدية، فكذلك الواحد لا يناهض الأحدية؛ لأن الأحدية ذاتيةٌ للذات والهوية، والوحدانية اسم لها سمَّتها بها التثنية، ولهذا جاء الأحد في نسب الرب ولم يجئ الواحد، وجاءت معه أوصافُ التنزيه فقال اليهود لمحمد عليه السلام: انسُبْ لنا ربك، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، فجاء بالنسب، ولم يقولوا: صِف ولا انعَتْ … فالأحد عزيز الحِمى، لم يزل في العمى، لا يصحُّ به تجلٍّ أبدًا؛ فإن الحقيقة تمنع.»[٣٥]

ويجب علينا أن نحذر أي تصور ثنائي للعلاقة بين الذات والألوهة، وأن نتصورهما كينونتَين منفصلتين، فالألوهة — كما سبقت الإشارة — مجرد مجموعة من النِّسب والعلاقات ليس لها وجود عيني متميز، إنها برزخ فاصل وموحِّد في نفس الوقت. وهذا هو ما يعبر عنه ابن عربي في النص السابق بالنسَب والوصف، فالأحدية هي نَسَب الذات الإلهية، والوحدانية وصف. والوصف لا يؤدي إلى أي تعدد في الذات. وإذا كان ابن عربي في النص السابق يذهب إلى أن الوحدانية اسم للذات «سمتها بها التثنية»، فلا يجب أن نُخدع ونتصور الألوهة وجودًا ثانيًا زائدًا على الذات، وإلا دخلنا في الكثرة التي ينكرها ابن عربي في هذه المرتبة، «ولا أقول بشَفْعية الذات، وإنما أقول باستحالة تعريها عن الصفات، فإن العدد في الأحد لا يذهب بحقيقته ولا يخلُّ بطريقته.»[٣٦] وقد كان يمكن لابن عربي أن يحلَّ المعضلة حلًّا أسهل من ذلك لو قال إن الاثنين هي أولُ العدد ما دام

[٣٥] كتاب الألف ٦.

[٣٦] تنزل الأملاك ٤٣.

الواحد نفسه ليس عددًا، وإن الاثنين لا تمثل كثرةً حقيقية كما ذهب إلى ذلك فيثاغورث فيما يحكيه الشهرستاني عنه؛ من أن العدد «ينقسم إلى زوج وفرد، فالعدد البسيط الأول اثنان، والزوج البسيط الأول أربعة، وهو المنقسم بمتساويين، ولم يجعل الاثنين زوجًا، فإنه لو انقسم لكان إلى واحدين، وكان الواحد داخلًا في العدد، ونحن ابتدأنا في العدد من اثنين، والزوج قسم من أقسامه، فكيف يكون نفسه؟»[٣٧] ويكاد ابن عربي يقترب من هذا الحل فعلًا حين يقول: «إن الأحد لا يكون عنه شيء البتة، وإن أول الأعداد إنما هو الاثنان.»[٣٨]

ويبقى بعد ذلك السؤال: كيف صدر العالم عن الواحد؟ أو كيف يصدر العدد عن الواحد الذي هو أصل الأعداد؟ في الإجابة عن هذا السؤال يبدو الفارق الهام بين ابن عربي وبين إخوان الصفا والفيثاغورثيين الذين تصوروا أن الكثرة تصدر عن الواحد بالإضافة، وأن الموجودات تصدر عن الله بنفس الطريقة: «واعلمْ يا أخي أن الباري، جلَّ ثناؤه، أول شيء اخترعه وأبدعه من نور وحدانيته جوهر بسيط يقال له العقل الفعَّال، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار، ثم أنشأ النفس الكلية الفلكية من نور العقل، كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الاثنين. ثم أنشأ الهيولى الأولى من حركة النفس، كما أنشأ الأربعة بزيادة الواحد على الثلاثة. ثم أنشأ سائر الخلائق من الهيولى، ورتبها بتوسُّط العقل والنفس، كما أنشأ سائر الأعداد من الأربعة بإضافة ما قبلها إليها.»[٣٩]

يقيم ابن عربي الوجود على أساس التفاعل لا الإضافة، وقد سبقت الإشارة إلى أن المبدع الأول (العقل أو القلم) قد وُجد في العماء من تجلي الألوهة لحقيقة الحقائق. وقد وُجد الجسم الكل (العرش) من انبعاث النفس الكلية عن العقل الأول ونكاحهما الذي أنتج الطبيعة الكلية والهباء، فوُجد العرش صورةً في الهباء. ومعنى ذلك أن كل موجود، سواء في ذلك المبدع الأول (العقل) أو الجسم الأول (العرش) قد وُجد من تفاعل ثلاثة عناصرَ سابقة عليه. ويتسق مثل هذا التصور مع تفرقة ابن عربي — متابعًا إخوان الصفا والفيثاغورثيين — في مراتب العدد بين العدد الزوجي والعدد الفردي أو الشفع والوتر؛ حيث يرى أن الاثنين هي أول مراتب العدد في الشفع، والثلاثة هي أول مراتب

[٣٧] الملل والنحل ٢ / ٧٦.

[٣٨] الفتوحات ٣ / ١٢٦.

[٣٩] الرسائل ١ / ٥٤.

العدد في الوتر.[٤٠] وإذا كان الواحد هو أصل العدد ولكنه ليس عددًا، فإن الاثنين هي أول مراتب العدد. ولكن الاثنين — وحدها — لا تُنتج أي كثرة. وتبدأ الكثرة الحقيقية مع العدد ثلاثة الذي هو أول مراتب العدد الوتري. والثلاثة هي التي تَنتُج عنها الكثرة لا في العدد وحده، بل في كل حقائق الوجود؛ ابتداءً من الأسماء الإلهية وانتهاءً إلى عالم الأكوان الحسية. إن الكثرة إنما توجد عن ثلاثة: فاعل ومنفعل وانفعال، أو ذكر وأنثى ونكاح، أو مقدمتين وواسطة تؤدي إلى نتيجة. إن الكثرة لا توجد عن الثنائية، فهي مرتبة بسيطة، ولكنها توجد عن الثلاثية المركبة: «وإن أول الأعداد إنما هو الاثنان، ولا يكون عن الاثنين شيء أصلًا ما لم يكن ثالثٌ يزوِّجهما ويربِط بعضهما ببعض، ويكون هو الجامع لهما؛ فحينئذٍ يتكون عنهما ما يتكون بحسَب ما يكون هذان الاثنان عليه؛ إما أن يكونا من الأسماء الإلهية، وإما من الأكوان المعنوية أو المحسوسة، أيَّ شيء كان، فلا بد أن يكون الأمر على ما ذكرناه. وهذا هو حكم الاسم الفرد، فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذا الاسم ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات، فما وُجد ممكن من واحد وإنما وُجد من جمع، وأقل الجمع الثلاثة، وهو الفرد، فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد.»[٤١]

إن فكرة الثلاثة التي عنها تظهر الموجودات في كل مراتب الوجود؛ ابتداءً من عالم البرزخ الأعلى، مرورًا بعالم الأمر وانتهاءً إلى عالم الطبيعة، لها ظهور واضح في فكر ابن عربي؛ سواء في الأسماء الإلهية التي تتحول إلى أسماء فاعلة وأسماء منفعلة، أو في عناصر الطبيعة التي تنقسم نفس القسمة، أو في الكلمة الإلهية «كنْ» التي تختفي فيها الواو فتزاوج بين الكاف والنون، أو في القضايا المنطقية التي تحتاج لمقدمتين يتوسط بينهما حد، أو في علاقة الذكر بالأنثى والنكاح الذي يزوج بينهما.[٤٢]

ويمكن القول إن الناتج عن ثلاثية التكوين ينتهي إلى التربيع، ومن ثَم فقد قام الوجود كله على التربيع، يستوي في ذلك العالم والإنسان في حقائقهما الكلية أو في تفاصيلهما. ومن هنا يصدق القول بأن «الله سبحانه قد شاء أن يبرز العالم في الشفعية؛

---

[٤٠] انظر: الفتوحات ٢ / ٢١٥. ومن الطريف أن ابن عربي يعتبر هذه التفرقة علمًا كشفيًّا أخذه عن الرسول في رؤيا.

[٤١] الفتوحات ٣ / ١٢٦. وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ١٧٠–١٧١.

[٤٢] انظر: الفتوحات ١ / ١٧١، ٢٦٣، ٣ / ١٢٦، وكتاب الألف ١١–١٢، وانظر: تعليقات أبي العلا عفيفي على فصوص الحكم ٣٢٢–٣٢٣.

لينفرد سبحانه بالوترية فيصحَّ اسم الواحد الفرد، ويتميزَ السيد من العبد.»[٤٣] على أن تُفهَم الشفعية هنا على أساس رباعي لا ثنائي، فالشفع هو «تثنية الجمع»،[٤٤] والاثنان كما سبقت الإشارة أول الجمع. وسواء تحدث ابن عربي عن العالم أو الإنسان، فالتربيع هو أصل الوجود، فالعالم — كما أشرنا من قبل — يتضمن وجود الإنسان ولا يكون على الصورة الإلهية إلا بوجوده.

إن مفهوم خلق الله الإنسانَ على صورته، وخلق العالم على صورته؛ قد يوهم بأن الشفعية في النص السابق شفعية ثنائية لا رباعية. ولكن هذا الوهم يزول إذا تذكرنا ثنائية الظاهر والباطن التي يقوم عليها كل من العالم والإنسان. وإذا كنا في الباب السابق قد حللنا بالتفصيل ثنائية العالم الظاهرةَ والباطنة في جميع مراتب الوجود ومستوياته، فإننا هنا لا نحتاج لمثل هذا التفصيل في الحديث عن ثنائية الظاهر والباطن في آدم، وتكفي الإشارة لبعض الأمثلة إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه في هذا الفصل. وإذا كان آدم — أو الإنسان الكامل — هو المجلى الأول لروح الحقيقة المحمدية، فهو يتوازى معها، ويصبح وجوده نفْسُه تجسيدًا لرباعية الوجود في مرتبة البرزخ الأعلى. وإذا صحَّ لنا أن نوازي بين الحقيقة المحمدية والقلم (العقل الأول) — كما يفعل ابن عربي — فإن حقيقة آدم الروحية توازي اللوح المحفوظ (النفس الكلية) الذي تمثلت فيه القوتان العلمية والعملية كما سبقت الإشارة. وإذا صحَّ لنا أن نوازي بين الحقيقة المحمدية والعرش مستوى الاسم الرحمن والكلمة الإلهية الواحدة — كما يفعل ابن عربي أيضًا — فإن حقيقة آدم الروحية توازي الكرسي الذي انقسمت فيه الكلمة الإلهية إلى أمر وحُكم، وانقسم كل منهما إلى أقسام سبقت الإشارة إليها. فآدم نفسه قائم على وجود قوتين متعارضتين فيه؛ ولذلك خلَقه الله باليدين، وهداه النَّجدين، وانقسم العالم من حقيقته قسمين: قسم للسعادة، وقسم للشقاء، كما انقسمت الدار الواحدة — بوجوده — إلى دارين: الدنيا والآخرة.[٤٥]

وإذا كان آدم يمثل في ذاته شفعية ثنائية، وقد خلقه الله على صورته، فمن الطبيعي أن تكون الشفعية التي ظهرت بوجود آدم والعالم شفعيةً رباعية لا ثنائية.[٤٦] «إن

[٤٣] التدبيرات الإلهية ١٠٧.

[٤٤] الفتوحات ٣ / ٢٨٦.

[٤٥] انظر: تنزل الأملاك ٤٢.

[٤٦] شفعية الله هي ثنائية الذات والألوهة التي أشرنا إليها من قبل.

الحقيقة الإلهية تعطي أمرين، ولهذا صحَّت الصورة للإنسان وحده من دون غيره، فأوجده نشأتين باليدين [يعني نشأة ظاهرة، هي جسدُه، وأخرى باطنةً؛ هي روحه] ... ولظهور الصورة المثلية مع الحقيقة الإلهية كانت مراتب الوجود أربعة، فصار التربيع أصل هذه الأشكال المرصَّعة.»[٤٧]

وإذا كنا في الفقرة السابقة قد تناولنا ظاهر الإنسان، وحاولنا في هذه الفقرة أن نجد تعليلًا وتفسيرًا لفكرة التربيع التي يقوم على أساسها وجود العالم والإنسان، فمن المنطقي أن نتناول في الفصل الثاني الجانبَ الثاني للإنسان؛ وهو جانبه الإلهي الباطن.

[٤٧] تنزل الأملاك ٤٢. وانظر تجليات هذه الرباعية: الفتوحات ١ / ٩٣، ١٢٠-١٢١، ١١٨-١١٩، ٢ / ٤٠٦، ٦٦٨، ٣ / ١٩٧-١٩٨، ١٩٩.

الفصل الثاني

الإنسان والله

(١) الإنسان والصورة الإلهية

سبقت الإشارة إلى أن الروح الإنساني مستمد من روح الحقيقة المحمدية السارية في الوجود بأسره. ومعنى ذلك أن الحقيقة المحمدية هي الأصل الوجودي للعالم والإنسان، وما دامت الحقيقة المحمدية نفسها هي حقائق الألوهة ومتوحِّدة بها في عالم البرزخ، فمن الطبيعي أن يتماثل العالم والإنسان من حيث حقائقهما الكلية، وإن اختلفا من حيث إن هذه الحقائق مجتمعةٌ في الإنسان ومتفرقة في العالم. وعلى ذلك يصحُّ القول إن العالم والإنسان خُلِقا على صورة الله، كما يصحُّ القول إنهما خُلِقا على صورة الحقيقة المحمدية، فالله «اقتطع العالم كله تفصيلًا على تلك الصورة، وأقامه متفرقًا على غير تلك النشأة المذكورة إلا الصورة الآدمية الإنسانية، فإنها كانت ثوبًا على تلك الحقيقة المحمدية النورانية.»[١] فالعلاقة بين الحقيقة المحمدية والصورة الآدمية الإنسانية هي علاقة الروح بالصورة، أو الباطن بالظاهر، أو الثوب والرداء بالمرتدي.

وإذا كانت الحقيقة المحمدية كما أسلفنا تمثل وسيطًا بين الذات الإلهية والعالم، فالصورة الإنسانية تمثل المجلى الأول والصورة الكاملة لهذا الوسيط، فالإنسان بهذا الفهم برزخ جامع بين الحقيقة المحمدية والعالم، «فلما كان له هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته، فصحَّت له الخلافة وتدبير العالم وتفصيله.»[٢] والمقصود بهذا الإنسان الجامعِ الإنسانُ الكامل الخليفة أو القطب. وإذا كانت الحقيقة المحمدية مَرتبةً خياليةً

---

[١] عنقاء مغرب ٣٨.

[٢] الفتوحات ٢ / ٤٦٨.

برزخية في عالم البرزخ الأعلى، فالإنسان الكامل يمثل صورة هذه المرتبة، وهو بذلك يوازي الحقيقة المحمدية، كما يوازي حقائق الألوهة في نفس الوقت؛ لأنه يمثل جمعية الأسماء الإلهية. ويعتمد ابن عربي والمتصوفة عمومًا على حديث ينسُبونه إلى النبي يقول: «إن الله قد خلق آدم على صورته.» وليست الصورة التي خُلق عليها آدمُ صورةً بالمعنى الحسي الغليظ، بل ابن عربي يفهم الصورة على أساس أنها الحقائق الإلهية، أو الصورة الأزلية للإنسان في علم الله القديم. فإذا عاد الضمير في «صورته» على الله كان المقصود بالصورة حقائقَ الأسماء الإلهية، وإذا عاد الضمير على آدم كان المعنى صورة آدم في علم الله. والذي يهمنا هنا أن مفهوم الصورة نفسَه يؤكد التغاير بين أصل مفترض وصورة. وهذا المفهوم — من جانب آخر — يردُّنا إلى مفهوم التمثل الإلهي في صور العالم، ويرتدُّ بنا من ثَم إلى الخيال المطلق.

الصورة التي خُلق عليها آدم ليست سوى ما تصوره الله في الأزل — وتخيَّلَه إن صحَّت العبارة — لهذا الموجود الكلي الجامع. وليست الصورة بهذا المعنى — أو الخيال — إلا عين المتصوِّر أو المتخيِّل. والأساس — فيما يقول ابن عربي — أن «كل ما يتصوره المتصوِّر — فهو عينه، فإنه ليس بخارج عنه، ولا بد للعالم أن يكون متصورًا للحق على ما يظهر عينه. والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم، فإنه الإنسان الصغير، وهو المختصر من العالم الكبير ... فخرج آدم على صورة الاسم الله؛ إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية ... والعلم تصوُّرُ المعلوم، والعلم من صفات العالم الذاتية، فعلمه صورته، وعليها خُلق آدم، فآدم خلقه الله على صورته. وهذا المعنى لا يبطُل لو عاد الضمير على آدم، وتكون الصورة صورة آدم علمًا، والصورة الآدمية حسًّا مطابقةً للصورة. ولا يُقدر يُتصوَّر هذا إلا بضرب من الخيال يُحدِثه التخيُّل. وأما نحن وأمثالنا فنعلمه من غير تصور، ولكن لمَّا جاء في الحديث ذِكر الصور، علمنا أن الله إنما أراد خلقه على الصورة من حيث إنه يتصور لا من حيث ما يعلمه من غير تصوُّر، فاعتبر الله في هذه العبارة التخيل.»[٣]

وإذا كان آدم على صورة العلم الإلهي، والعلم هو تصور المعلوم على ما هو عليه وجودًا كان أم عدمًا، فمعنى ذلك أن آدم خلقه الله على صورته؛ أي: الصورة التي كانت في علمه السابق القديم. وإذا كانت الصورة عين المتصور، فآدم على صورة الله،

[٣] الفتوحات ٢ / ١٢٣–١٢٤، وانظر: عقلة المستوفز ٤٥–٤٧.

أو على صورته في علم الله، لو رجع الضمير إلى آدم في الحديث. والمعنيان في النهاية لا يتعارضان. من هذه الزاوية يمكن القول بأن آدم نفسه برزخٌ بين الحق والخلق، كما يمكن وصفه بالقِدم والأولية والحدوث والآخرية وكلِّ الصفات المتعارضة. نَصِفه بالقدم والأولية إذا نظرنا إليه من حيث علاقته بالأصل الذي هو على صورته، ونَصِفه بالحدوث والآخرية إذا نظرنا إليه من حيث علاقته بالعالم الذي هو أصل له. «وهذا الإنسان الفرد يقابل بذاته الحضرة الإلهية. وقد خلقه الله من حيث شكله وأعضاؤه على جهات ست ظهرت فيه، فهو في العالم كالنقطة من المحيط. وهو من الحق كالباطن، ومن العالم كالظاهر، ومن القصد كالأول، ومن النشء كالآخر، فهو أول بالقصد، آخر بالنشء، وظاهر بالصورة، وباطن بالروح. كما أنه خلقه الله من حيث طبيعته وصورة جسمه في أربع، فله التربيع من طبيعته إذ كان مجموع الأربعة الأركان. وأنشأ جسده ذا أبعاد ثلاثة من طول وعرض وعمق، فأشبه الحضرة الإلهية ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا.»[٤]

ولا تعني كل هذه المقارنات بين الإنسان من جهة، واللهِ والعالم من جهة أخرى، التوحيدَ بين هذه الحقائق الثلاث، بقدر ما تعني الموازاة التي تردُّنا للعلاقة بين أصل وصورة، كما تؤكد ثنائية الجانبين اللذين يمثلهما الإنسان، وتؤكد من ثَم طبيعته الوسطية البرزخية الخيالية. ومن الضروري الإشارة إلى أن كل هذه الصفات تنطبق بالدرجة الأولى على آدم المجلى الأول للحقيقة المحمدية، كما تنطبق بنفس الدرجة على الإنسان الكامل، أو القطب، الذي لا يخلو العالم منه في كل زمان، والذي يحفظ على العالم وجوده واستمراره باعتباره روحه.

إن الفارق بين آدم والحقيقة المحمدية فارق بين الإطلاق الكامل والتقيد، بين الشيء وظله. ومن هذه الناحية يمثل آدم الروح الكلي الذي يتجلى في آحاد النوع الإنساني؛ سواء من حيث حقيقته الباطنة أو حقيقته الظاهرة. وإذا كان آدم يمثل الخليفة والنائب والبدل عن الله، فإن أتباعه من العارفين تتجلى فيهم هذه الخلافة والنيابة بالتبعية لا بالأصالة كما هو الأمر مع آدم، «فالإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية لم يعطه الله هذا الكمالَ إلا ليكون بدلًا من الحق؛ ولهذا سماه خليفةً وما بعده من أمثاله خلفاء له. فالأول وحده هو الخليفة الحق، وما ظهر عنه من أمثاله في عالم الأجسام، فهم خلفاء هذا الخليفة وبدلٌ منه في كل أمر يصح أن يكون له.»[٥]

---

[٤] الفتوحات ٢ / ٤٤٦.

[٥] الفتوحات ٣ / ٢٧٩–٢٨٠.

وتردُّنا فكرة الخلافة والنيابة والصورة إلى ما سبق أن أشرنا إليه من نفي التوحيد بين الإنسان من جهة واللهِ والعالم من جهة أخرى. فإذا كان الإنسان على صورة الله، فإنه ليس الله. قد نقول إنه متوحِّد في الألوهة قبل ظهوره في الوجود العيني، ولكن انتقاله من حالة الوجود في العلم إلى حالة الوجود العيني؛ قد جعله مغايرًا وإن احتفظ بصورته التي كان عليها في العلم. إن المسألة مسألةُ موازَنة لا توحيد، إن آدم يوازن الحق، وقد تتكافأ حقائقهما في الميزان كما يتكافأ الذهب والحديد في الوزن، ولكن الذهب مغاير للحديد. وعلى ذلك يجب أن ننفي عن أذهاننا وَهْم الوحدة، ويجب أن «يعلم الإنسان ميزانه من الحضرة الإلهية في قوله: إن الله خلق آدم على صورته، فقد أدخله الجود الإلهي في الميزان، فيوازَن بصورة حضرة موجِده ذاتًا وصفةً وفعلًا، ولا يلزم من الوزن الاشتراكُ في حقيقة الموزونين، فإن الذي يوزن به الذهب المسكوك هو صنجة حديد، فليس يشبهه في ذاته ولا صفته ولا عدده، فيعلم أنه لا يوزن بالصورة الإنسانية إلا ما تطلبه الصورة بجميع ما تحتوي عليه، بالأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاده وأظهرت آثارها فيها، وكما لم تكن صنجة الحديد توازن الذهب من حدٍّ ولا حقيقة ولا صورة عين، كذلك العبد وإن خلقه الله على صورته، فلا يجتمع معه في حد ولا حقيقة؛ إذ لا حدَّ لذاته، والإنسان محدود بحدٍّ ذاتيٍّ لا رسمي ولا لفظي. وكل مخلوق على هذا الحد، والإنسان أكمل المخلوقات وأجمعها من حيث نشأته ومرتبته. فإذا وقفت على حقيقة هذا الميزان، زال عنك ما توهمته في الصورة من أنه ذات وأنت ذات، وأنك موصوف بالحي العالم وسائر الصفات وهو كذلك. وتبين لك بهذا الميزان أن الصورة ليس المراد بها هذا، ولهذا جمع في سورة واحدة خلْقَ الإنسان ووضْعَ الميزان، وأمرك أن تقيمه من غير طغيان ولا خسران. وما له إقامة إلا على حدِّ ما ذكرت لك، فإن الله الخالق، وأنت العبد المخلوق، وكيف للصنعة أن تكون تعلم صانعها، وإنما تطلب الصنعة من الصانع صورةَ علمه بها لا صورةَ ذاته؟! وأنت صنعة خالقك، فصورتُك مطابِقة لصورة علمه بك، وهكذا كل مخلوق.»[٦]

إن التماثل بين الإنسان والله ليس تماثلًا ذاتيًّا، ولكنه تماثل مع صورة العلم الإلهي. ومثل هذا التصور لا يقيم التماثل بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، بل يقيمه بين حقائق الإنسان وحقائق الألوهة. وفي هذا ما يؤكد الثنائية الأساسية في فكر ابن عربي،

[٦] الفتوحات ٣ / ٨، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٦٤٢.

والتي يحاول جاهدًا التغلبَ عليها، تلك الثنائية التي ينكرها كثير من الباحثين لحساب وحدة الوجود الشاملة؛[٧] ولذلك كله فقد شَفَع آدم وجود الحق، وأدت هذه الشفعية إلى الكثرة؛ سواء في العالم أو في البشر. وإذا كان آدم أو الإنسان الكامل قد تحققت فيه الصورة بكمالها، ولذلك عُلِّم الأسماء الإلهية، وفُضِّل بها على الملائكة،[٨] فإن نسله من البشر تتحقق فيهم الصورة بالقوة لا بالفعل، ولكنهم من جانب آخر قابلون للتحقق الفعلي بالصورة؛ إذا حاولوا السعي لتجاوز ثنائية الظاهر والباطن فيهم، واستطاعوا الوصول إلى معرفة حقيقتهم الباطنية الأصلية.

وإذا كان وجود الإنسان على الصورة الإلهية لا يعني التطابق بين الحق والخلق، ولا يُلغي ثنائية الله والإنسان، فإنه يعني التماثل القائم على المغايرة والاختلاف. وفي هذه النقطة تتوازى العلاقة بين الإنسان والله بمثيلتها بين الإنسان والعالم، وتتأكَّد الطبيعة البرزخية للوسيط الإنساني. وإذا كانت المماثلة بين الإنسان والعالم قد قامت على أساس رباعي، فإن المماثلة بين الله والإنسان تقوم أيضًا على أساس رباعي يحتوي في باطنه جوانبَ المغايرة والاختلاف.

(٢) ثنائية الله والإنسان

إن حقائق الألوهة التي يمثل الإنسان الكامل صورتها حقائقُ متنوعة، تتضمن التماثل والتضاد والاختلاف. وإذا كانت هذه الحقائق قد ظهرت متفرقةً في أعيان صور الموجودات، أو لنقُلْ في العالم، فإنها قد وُجدت بكمالها في الإنسان. فمن هذه الحقائق أن الله هو الأول والآخر والظاهر والباطن. وهي حقائق متضادة، توجد بكمالها في الإنسان وإن اختلف معناها في الإنسان عنها في الله. ولكن هذه الحقائق الإلهية — من جانب آخر — تكتسب مغزاها ومعناها بالإضافة للعالم والإنسان. فلو تصورنا ارتفاع العالم والإنسان من الوجود، لم نقُلْ: أولًا أو آخرًا أو ظاهرًا أو باطنًا. إن الألوهة نفسها لا تُعقَل إلا بوجود المألوه، والربوبية لا تُعقَل إلا بوجود المربوب، وهكذا كل الحقائق الإلهية. ومعنى ذلك أن العلاقة بين الله والإنسان، أو الأصل والصورة، هي علاقةُ تلازُم؛ «لأن كل

[٧] انظر: تعليقات أبي العلا عفيفي على الفصوص ٨، إلى جانب ما أشرنا إليها سالفًا من مواضع كثيرة في دراسته عن ابن عربي.

[٨] الفتوحات ٣ / ٣٩٩–٤٠٠.

حقيقة تُعقل للحق لا تُعقل مجردةً عن الخلق، فهي تطلب الخلق بذاتها، فلا بد من معقولية حق وخلق؛ لأن تلك الحقيقة الإلهية من المحال أن يكون لها تعلق أثري في ذات الحق، ومن المحال أن تبقى معطلةَ الحكم؛ لأن الحكم لها ذاتي، فلا بد من معقولية الخلق؛ سواء اتصف بالوجود أو بالعدم.»[٩]

إن هذا التلازم بين الحق والخلق، أو بين الله والإنسان، تلازُمٌ معقول أو تلازم ذهني، لا يعني أن وجود العالم والإنسان هو الذي أكسب الذات الإلهية أسماءها وصفاتِها وحقائقَها. وإذا كانت لغة ابن عربي توقِعنا أحيانًا في مثل هذا الوهم، فتفرقته في مراتب الوجود بين الوجود العيني والوجود الذهني يمكن أن تفسِّر مثل هذا التناقض وتزيل هذا الوهم، فالعالم وكذلك الإنسان لهما وجود علمي سابق على وجودهما العيني. ويُعَد هذا الوجود في العلم مرتبة من مراتب الوجود، وهو وجود العالم والإنسان كأعيان ثابتة في العدم. وهذا الوجود هو الأساس، أو هو البزرة التي ينتُج عنها الوجود العيني. وإذا كان الوجود العيني للعالم والإنسان قد شفَع وجود الحق وثنَّاه، فإن هذا الوجود في علم الله يمكن أيضًا النظرُ إليه على أنه وجودٌ ثانٍ، ولكن في مرحلة الوحدة. هو وجودٌ ثانٍ إذا صحَّ لنا التفرقة بين العالم والعلم تفرقةً ذهنية، وعلى ذلك فالعالم والإنسان قد شفَعا وجود الحق؛ سواءٌ اتصفا بالوجود العيني أو بالعدم العيني؛ إذ هذا العدم العيني مسبوق بالوجود العلمي، وهو وجود الأعيان الثابتة في العدم. وعلى ذلك «فإن ثبوت عينه في العدم به يكون التهيؤ لقَبول الآثار، وثبوته في العدم البزرة لشجرة الوجود، فهو في العدم بزرة، وفي الوجود شجرة ... وإذ والأمرُ على ما ذكرناه فما في العلم إلا الشفع، وهو تثنية الجمع، لأن الحقائق الإلهية كثيرة، والمحققات على قدرها أيضًا، فثنَّت المحققاتُ الحقائق في العلم وإن لم تتصف بالوجود العيني.»[١٠]

إن هذا التلازم بين حقائق الألوهة وحقائق الإنسان والعالم، أو بين الحق والخلق، تلازم ضروري، ولكنه لا يعني التطابق أو الوحدة، فحقيقة العبد هي العبودية، وحقيقة الرب هي الربوبية؛ وإن استند كلٌّ منهما للآخر من حيث التعلُّق الذهني أو العقلي: «إن العبد هو عبد لذاته، ولكن لا تُعقل له عبوديةٌ ما لم يُعقل له استناد إلى سيد، والرب

[٩] الفتوحات ٣ / ٢٨٦.

[١٠] الفتوحات ٣ / ٢٨٦.

رب لذاته، ولكن لا تُعقل له ربوبية ما لم يُعقل له مربوبٌ هو مستنده، فكل واحد سند للآخر، فالمعلوم أعطى العلْم للعالم فصيَّره عالِمًا، والعلم صيَّر المعلوم معلومًا. ومن حيث ارتفاع هذا الذي قلناه فلا عالم ولا معلوم ولا ربَّ ولا مربوب. وليس الأمر إلا عالم ومعلوم ورب ومربوب، وهو الذي عليه الوجود، فليتكلم بما أعطاه الوجود والشهود، وليترك وهميات الجائز العقلي.»[١١] فالعلاقة إذن بين الله والإنسان علاقة ضرورية تقوم على الاستناد والتعلق. وهذه العلاقة يمكن التعبير عنها من خلال ثنائيات متعددة يستحيل الفصل بين طرفَي كل منها وجوديًّا، وإن أمكن — عقليًّا — إدراكُ كل طرف بمعزِل عن الآخر. إنها علاقة الأصل بالصورة، والباطن بالظاهر، والأول بالآخر، والحق بالخلق، والسيد بالعبد، والرب بالمربوب، والإله بالمألوه. وهي كلها علاقات متلازمة لا تُعقل إحداها بمعزِل عن الأخرى. ويمكن لنا أن نأخذ علاقة «الباطن-الظاهر» كمثال نوضح من خلاله هذا التلازمَ بين الله والإنسان. وتحليل هذه العلاقة يمكن أن يضيء لنا جوانب من مفهوم «الصورة» التي خُلق عليها الإنسان؛ سواء كانت صورة الإنسان في علم الله، أو كانت صورة الأسماء الإلهية.

إن الله يمكن أن يوصف بالظاهر والباطن من خلال منظورين متغايرَين، فهو ظاهر لنفسه أزلًا لم يَحتَجْ في ظهوره إلى شيء آخر خارجه. ولكنه — من جانب آخر — ظاهر في أعيان صور الموجودات، وأهمها الإنسان، فهو ظاهرًا أزلًا من حيث علمه بذاته، وهو ظاهر بأسمائه في صور الموجودات، وهذا الظهور أدى إلى بطون ذاته في حجب الأكوان. والإنسان — على العكس في ذلك — كان باطنًا في العالم الإلهي ثم ظهر من حالة الوجود العلمي إلى الوجود العيني، فوجوده العيني ظهور، ووجوده العلمي بطون. وظهور الإنسان في الوجود العيني أدَّى إلى بطون الذات الإلهية، فصار الإنسان حجابًا أو ظلًّا تحتجب وراءه الذات الإلهية، وإن كان ظهوره قد أدَّى — من جانب آخر — إلى ظهور الأسماء الإلهية من حالة بطونها في الذات. إن الأسماء الإلهية، أو حقائق الألوهة في هذه الحالة، تمثل الوسيط بين الذات الإلهية والإنسان أو العالم، وهي في هذه الحالة أشبه بالظل القائم بالذات الإلهية، الذي قد يمتد عنها فيَحجُبها، والذي قد يظل لاصقًا بها فيكون هو نفسه محجوبًا. وامتداد حقائق الألوهة — أو الظل — يمثل ظهور العالم والإنسان، فظهور الإنسان يعني بطون الذات الإلهية، وبطون الإنسان

[١١] الفتوحات ٤ / ١٠٢.

يعني ظهور الذات الإلهية. من هذه الزاوية يمكن النظر إلى علاقة الإنسان بالله على أساس أنها قائمة على التضاد، فلا يظهران معًا أبدًا، فظهور الذات الإلهية يعني بطون الإنسان، وظهور الإنسان يعني بطون الذات الإلهية. ولا يتعارض هذا مع أن الإنسان يُظهر حقائق الألوهة من بطونها؛ فالألوهة وسيط بين الذات الإلهية والإنسان.

إن علاقة الظاهر والباطن بين الله والإنسان، وإن قامت على التلاؤم والارتباط الضروري بينهما، لا تعني حاجة الله للإنسان؛ فالذات الإلهية ظاهرة لنفسها أزلًا. إن الذات الإلهية تحتاج للإنسان لإظهار حقائق الألوهة في صورة غيرية تُعرَف من خلالها معرفةً مغايرة لمعرفتها بذاتها؛ فيتحقق لها كمال المعرفة بمرتبتَيها القديمة والحادثة. وإذا كانت حقائق الألوهة تظهر بتمامها في الإنسان الكامل، فإنها هي نفسها الظلُّ القائم أو البرزخ بين الحق والخلق؛ بمعنى أن الألوهة تمثل برزخًا بين المتماثلَين؛ أي: بين الله والإنسان، «وهو الفصل الذي يكون بين الحق والإنسان الكامل، فإن هذا الفصل أوجب تميُّزَ الحق من الخلق، فينظر بما هو أليقُ، وموضعه ضرب المثال الظل الذي في الشخص الممتد عنه الظلُّ الممدود، فالظل القائم به بين الشخص والظل الممدود المنفصل عنه ذلك؛ هو البرزخ، وهو بالشخص القائم به ألصق؛ فهو به أحق، فبالحق مُيِّزَ الخلق لا بالخلق يميز الحقُّ عنه؛ لأن الخلق متلبِّسٌ بنعوت الحق، وليس الحق متلبِّسًا بالخلق؛ ولذلك كان ظهور الخلق بالحق، ولم يكن ظهور الحق بالخلق؛ لكون الحق لم يزل ظاهرًا لنفسه، فلم يتصف بالافتقار في ظهوره إلى شيء؛ كما اتصف الخلق بالافتقار في ظهوره لعينه في عينه إلى الحق. ونريد بالخلق هنا الإنسان الذي له المثلية لا غيره، فإن هذا الفصل وقع بين المِثلَين، فللفصل حكم المِثلَين بلا شك؛ لأنه يقابل كل مثل بذاته، ولولاه لَمَا تميَّز المثل عن مثله.»[١٢]

إن ثنائية «الظاهر–الباطن» بين الله والإنسان تقودنا بالضرورة إلى مفهوم الصورة الإنسانية ومماثلتِها للصورة الإلهية. وإذا كانت هذه الثنائية تقوم على أولية للظهور الإلهي على الظهور الإنساني، فإن علاقة الصورة تقوم — بدورها — أيضًا على أولية للأصل، وهذه العلاقة — بدورها — تحتاج لمزيد من التحليل قد يضيء — بدوره — ثنائية الظاهر والباطن بشكل أعمق.

---

[١٢] الفتوحات ٣ / ٢٨٦–٢٨٧.

(٣) الباطن والظاهر

إن الصورة الإلهية التي خُلق عليها الإنسان ليست في حقيقتها إلا صورة الألوهة، أو حقائق الأسماء الإلهية، أو الصورة الإنسانية في علم الله القديم إذا عاد الضمير — في الحديث النبوي — إلى آدم. وأيًّا كان الأمر فالصورة لا تماثل الأصل ولا تطابقه مطابقةً تامة. إن الصورة تفترض وسيطًا مرآويًّا عاكسًا، كما تفترض تقابلًا بين الأصل وصورته. وهذا الوسيط والتقابل ينفي توحُّد الأصل بالصورة والتطابقَ الكامل بينهما. إن الوسيط المرآوي في حالة شفافيته الكاملة واستوائه التام عن أيِّ تحدُّب أو تقعُّر — وهي الحالة التي يمثلها مفهوم الإنسان الكامل — تعكس ما يقابلها بشكل مختلف؛ بحيث يظهر اليمين يسارًا واليسارُ يمينًا. وهذا التقابل يتجلى بدوره في الصورة الإنسانية من خلال ثنائية «الثبات والتنوع» التي تلقي بثنائية الظاهر والباطن، فللألوهة باطن ثابت وظاهر متنوع، وللإنسان ظاهر ثابت وباطن متنوع، فباطن الألوهة هو ظاهر الإنسان، وظاهر الألوهة هو باطن الإنسان. الألوهة ثابتة من حيث باطنها؛ لأنها ليست غير الذات الإلهية، وهي متنوعة من حيث ظاهرها؛ لأنها ليست سوى أعيان صور الموجودات. وباطن الإنسان — في المقابل — متنوع؛ لأن قلبه ومشاعره وأحاسيسه في حالة تغير دائم وحركة مستمرة لا تهدأ ولا تثبت، أما ظاهره الحسي فله قدر من الثبات بحيث لا تخطئه العين في أحواله النفسية والقلبية المتعددة. إن ثنائية الظاهر والباطن في الألوهة تظهر بذاتها في الإنسان، ولكن بشكل مغاير يتجلَّى في تنوع الباطن وثبات الظاهر، كما تعكس المرآة يمين الشيء شمالًا وشماله يمينًا. ومعنى ذلك أن الإنسان وإن كان في حقيقته على صورة الله فهو مغاير له، «فله التنوع في باطنه، وله الثبوت في ظاهره، فلا يزيد فيه عضو لم يكن عنده في الظاهر، ولا يبقى على حال واحد في باطنه، فله التنوع والثبوت، والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن، فالظاهر له التنوع والباطن له الثبوت، فالباطن الحق عين ظاهر الإنسان، والظاهر الحق عين باطن الإنسان، فهو كالمرآة المعهودة إذا رفعت يمينك عند النظر فيها إلى صورتك رفعت صورتك يسارها، فيمينك شمالها وشمالك يمينها، فظاهرك أيها المخلوق على صورة اسمه الباطن، وباطنك اسم الظاهر له، ولهذا يُنكَر في التجلي يوم القيامة، ويعرف ويوصف بالتحول في ذلك، فأنت مقلوبه، فأنت قلبه وهو قلبك.»[١٣]

[١٣] الفتوحات ٤ / ١٣٥–١٣٦، وانظر أيضًا: الفتوحات ٣ / ٢٩٦.

إن هذا التقابل بين الله والإنسان من حيث «الظاهر والباطن» ومن حيث «التنوع والثبات»؛ أساسه التماثل القائم على الخلاف بين الأصل والصورة. غير أن هذا الخلاف لا يعني التضاد بين حقائق الألوهة وحقائق الإنسان، إنه خلاف يؤدي إلى الوفاق والمحبة والالتئام. وإذا كانت الغاية من إظهار حقائق الألوهة هي المعرفة «فخلقت الخلق فبي عرفوني»، فإن هذا الخلاف يمثل حجر الزاوية في رحلة المعرفة الإنسانية، فلو كان التماثل بين الله والإنسان قائمًا على التطابق والتوحُّد، لم يكن للمعرفة معنًى أو طريق، فالمعرفة تفترض تغايرًا بين الذات وموضوعها من جهة، كما تفترض نوعًا من التشابه من جهة أخرى، أو لنقُلْ إن المعرفة لا تبدأ من المجهول المطلق وإلا انتهت إلى لا شيء، فالتماثل بين الله والإنسان يجعل المعرفة ممكنة، والتغاير والاختلاف يجعل للمعرفة معنًى. إن الفارق في هذه النقطة بين ابن عربي وابن سبعين مثلًا، وهو من أصحاب وحدة الوجود الصريحة، أن ابن سبعين ينكر أيَّ ثنائية بين الله والعالم، ومن ثَم يذهب إلى أن «الخلق أو الغير ... ليس متميزًا عن وجود الله، فما أخبر عن الله سوى الله، فما ثَم في الوجود خلق أو غيرٌ بوجه من الوجوه.»[١٤]

وقد نجد في بعض نصوص ابن عربي ميلًا إلى مثل هذا التصور، ولكنه ميل لا ينفي الثنائية ولا يُلغيها، ويجب فهم هذه النصوص في ضوء هذه التفرقة الأساسية. إن المعرفة تبدأ من الثنائية، ولكنها قد تنتهي إلى الوحدة، وليست الوحدة التي تنتهي إليها المعرفة وحدةً بين الذات الإلهية وذات الإنسان، ولكنها وحدة التحقق بكمال الوجود الإنساني على الصورة الإلهية. من هذا المنطلق يُعَد الخلاف بين الأصل الإلهي والصورة الإنسانية مَعبرًا للمعرفة وطريقًا للتحقق بكمال الصورة، «فأشد الأشياء مواصلةً ومحبةً واتحادًا الخلافُ مع مخالفة، ولهذا يكون الخلاف بحسَبِ مَن يخالفه، ولا يتميز عن صاحبه إلا بحُكمه ... وأما المِثْل مع مثله فإن المناسبة تجمع بينهما في المودة، فيحب كلٌّ مثل مثله بما فيه من المناسبة المثلية وإن لم يجتمعا، فيشبه المثل الخلاف في المحبة وإن كان بينهما فُرقانٌ بالحقائق فيهما.»[١٥]

ويمكن القول مع ابن عربي إن العلاقة بين الله والإنسان تقوم على أبعاد ثلاثة: هي المماثلة والخلاف والضدية. المماثلة نابعة من أن الإنسان على صورة الله، والخلاف نابع

---

[١٤] انظر التفتازاني، ابن سبعين وفلسفة الصوفية ٢١٦، ٢٣٠–٢٣١.

[١٥] الفتوحات ٣ / ٢٦٩.

من أن الصورة تُغاير الأصل، ولكن هذا الخلاف القائم على المماثلة يؤدي إلى التوافق والمحبة والائتلاف التي تؤسس بدورها ركائزَ المعرفة التي يتحقق بها الهدفُ النهائي من الإيجاد. أما علاقة الضدية فهي علاقة الذات الإلهية بالذات الإنسانية، فهما ذاتان متغايرتان تغايرًا حاسمًا هو تغاير الأضداد. الضدية لا تجعل العبد ربًّا أو الربَّ عبدًا من حيث الذات، والمماثلة تعني الاتفاق في الصفات العامة أو الحقائق، وهي الصورة، والخلاف ناتج عن المفارقة بين الأصل والصورة. فالإنسان مِثْل لله «من حيث الصورة الإلهية، ضدٌّ من حيث إنه لا يصحُّ أن يكون في حال كونه عبدًا ربًّا لمن هو عبدٌ له، خلافٌ مِن حيث إن الحق سمعه وبصره وقواه، فأثبته وأثبت نفسه في عين واحدة.»[16] ولا يكون الله سَمْع العبد وبصرَه حتى يحبَّه، ولا يحبه حتى يتقرَّب إليه بالنوافل؛ كما جاء في الحديث النبوي الذي يستند إليه ابن عربي. ولا يكون الحق سمْعَ العبد وبصره إلا إذا كانا متمايزَين من حيث العين، ولكنه التمايز القائم على التماثل، وهذا التمايز أو الخلاف هو الذي يؤدي إلى المحبة والوفاق والالتئام.

وإذا كان الإنسان الكامل هو الإنسان الذي يماثل الحق مماثلةً تامة، فإن هذه المماثلة مماثلةٌ معرفية لا وجودية؛ بمعنى أنه يصل إلى معرفة أنه على الصورة، ولا يستغرقه التغاير والاختلاف الناتج عن الصورة، فيعرف أن هذا الاختلاف أشدُّ دلالة على أنه صورة، ومن ثَم يكون تحقُّقه بالمعرفة تحقيقًا لتمام الصورة. ومع هذه المعرفة أيضًا يدرك الإنسان الكامل حقيقة عبوديته التي لا تشوبها رائحة من الربوبية. «إن الإنسان الكامل امتاز عن الكل بالمجموع وبالصورة، فاعلم هذا، فلا تصحُّ العبودية المحضة التي لا تشوبها ربوبيةٌ أصلًا إلا للإنسان الكامل وحده، ولا تصحُّ ربوبيةٌ أصلًا لا تشوبها عبودية بوجه من الوجوه إلا لله تعالى، فالإنسان على صورة الحق من التنزيه والتقديس عن الشوب في حقيقة، فهو المألوه المطلق، والحق سبحانه هو الإله المطلق، وأعني بهذا كلِّه الإنسان الكامل، وما ينفصل الإنسان الكامل عن غير الكامل إلا برقيقة واحدة؛ وهي ألَّا يشوب عبوديته ربوبية أصلًا.»[17]

إن الإنسان الكامل — كما سبقت الإشارة — ليس هو الله، قد يكون نائبًا أو خليفة أو بدلًا أو صورة، ولا يعني هذا أنه هو. وهذا العلم هو ما يطلق عليه ابن عربي «علم

[16] الفتوحات ٣ / ٢٧٠.

[17] الفتوحات ٢ / ٦٠٣.

إلحاق الإنسان الكامل بربه»،[18] وهي معرفة الإنسان الكامل بأنه على صورة الله، وتحققه الكامل بعبوديته المحضة في نفس الوقت. إن الإنسان يقابل الحضرة الإلهية كما يقابل العالم، وإذا كانت الحضرة الإلهية هي الذات الإلهية والصفات والأفعال، فإن الإنسان من حيث مقابلته بالذات فهو ضدٌّ لها، ومن حيث مقابلته بالصفات فهو مِثل، ومن حيث مقابلته بالأفعال فهو خلاف. وهذه الحقائق الثلاث، من المماثلة والخلاف والضدية، تمثل جوهر علاقات التشابه بين الله والإنسان؛ بمعنى أن الضدية تمنع التوحُّد، والمماثلة تخلق الرابطة، والخلاف يؤدي إلى المعرفة. الضدية في الذوات، والمماثلة في الصفات، والمخالفة في الأفعال، «فأما كونه ضدًّا فيما هو عاجز جاهل قاصر ميتٌ أعمى أخرسُ ذو صَمَم فقير ذليل عَدَم. وبما هو مِثل ظهوره بجميع الأسماء الإلهية والكونية فهو مِثْل للعالم ومثلٌ للحضرة، فجمع بين المِثْليَّتين، وليس ذلك لغيره من المخلوقين، فهو حي عالم مريد قادر سميع بصير متكلم عزيز غني؛ إلى جميع الأسماء الإلهية كلها والأسماء الكونية، فله التخلُّق بالأسماء.»[19] ولكن كيف يوفِّق ابن عربي بين ضدية الذات الإنسانية مع الذات الإلهية، وبين تماثل صفاتهما وتغاير أفعالهما؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن أن يوصف الإنسان بمثل هذه الأوصاف المتعارضة؛ من أنه عاجز جاهل قاصر ميت، وأنه في نفس الوقت حي عالم مريد قادر سميع؟ من الواضح أن ابن عربي يصف بالنعوت الأولى ذات الإنسان حالَ تجرُّدها عن أي وصف، ويصف بالنعوت الثانية هذه الذاتَ نفسها حالَ اتصافها بالصفات والأسماء الإلهية. ومعنى ذلك أن الذات الإنسانية التي تتصف بالوجود المطلق، فالتضاد بين الذات الإلهية والذات الإنسانية هو تضادٌّ بين الوجود المطلق والعدم، فكيف إذن تنتقل الأسماء الإلهية إلى الذات الإنسانية فتَهبُها الوجود؟ في الإجابة عن مثل هذا السؤال يكمُن سرُّ الإيجاد كله وسر المعرفة أيضًا.

(٤) الإنسان والأسماء الإلهية

إن ظهور الألوهة من حالة بطونها في الذات الإلهية؛ يعني ظهور أعيان الممكنات من عدمها الثبوتي أو من وجودها العدمي كأعيان ثابتة. وإذا كانت كلُّ مرتبة من مراتب

---

[18] الفتوحات ٣ / ٢٧٤.

[19] الفتوحات ٢ / ٤٤٦.

الوجود قد ظهرت باسم إلهي خاص يتناسب مع هذه المرتبة، فإن ظهور الإنسان قد توجَّهت عليه الأسماءُ الإلهية كلها. ويمكن القول إذن إن للأسماء الإلهية وجودًا سابقًا على وجود الإنسان؛ لأنها أسماء أزلية للذات الإلهية، غير أنها كانت باطنة ثم أبرزتها أعيانُ صور الموجودات، فالأسماء الإلهية على ذلك أصلية في الألوهة مستعارةٌ في الإنسان. يتساوى في ذلك أسماءُ التنزيه وأسماء التشبيه، فالأصل في نظر ابن عربي أن الأسماء الإلهية — أو الألوهة — هي العلة الفاعلة في كل مراتب الوجود من أرقاها إلى أدناها، وأن كل فعل كونيٍّ إنما هو في حقيقته فعل إلهي يحتجب وراء الأسباب والعلل المباشرة. ومن هذا المنطلق فإن كل الأسماء في الكون أسماء إلهية، حتى ما يوهِم منها التشبيه بالخلق أو بالأكوان؛ «فإنه ما ثَم مسمًّى بالأصالة إلا الله … فإن الحق هو المشهود بكل عين في نفس الأمر، ولا يعلم ذلك إلا الآحاد من أهل الله.»[٢٠]

إن العامة — فيما يقول ابن عربي — يميزون بين صفات الحق وصفات الخلق، ويرون أن الحق قد ظهر بصفات الخلق، ويقصدون بذلك صفاتِ التشبيه كالفرح والعجب والمكر وغيرها من الصفات التي توهم مشابهة الله لخلقه، ويعتبرون أن هذا الاتصاف من الحق بصفات الخلق نزولٌ «من الحق تعالى إليهم بصفاتهم».[٢١] أما صفات التنزيه — أو الأسماء الحسنى — كالقادر والحي والعالِم، فهي في نظرهم صفات الحق، «وأن العبد علَت منزلتُه عند الله حتى تحلَّى بها».[٢٢] ومثل هذا التصور القائم على التفرقة بين صفات الحق وصفات الخلق يوهم التساويَ بين الحق والخلق؛ بحيث يمكن أن يستعير كلٌّ منهما صفاتِ الآخر من طريقتين مختلفتين: هما النزول من الحق والعلو من الخلق. وابن عربي لا ينكر أن هناك طريقتين، ولكنه ينكر استعارة الحق أسماءَ الخلق، فالأسماء كلها لله وبالأصالة، والخلق قد ظهر بها، سواءٌ كانت هذه الأسماء أسماءَ تنزيه أم أسماء تشبيه.

وإذا كان الإنسان على صورة الله؛ بمعنى أنه جامع الأسماء الإلهية، فإن هذه الجمعية جمعية استعارية؛ بمعنى أن هذه الأسماء أصيلة في الله مستعارةٌ في الإنسان؛ وذلك بحكم التنزل الإلهي في صور أعيان الممكنات بدءًا من أعلاها إلى أدناها، وهذا هو

[٢٠] الفتوحات ٣ / ١٤٧.

[٢١] الفتوحات ٣ / ١٤٧.

[٢٢] الفتوحات ٣ / ١٤٧.

معنى السواء عند ابن عربي بين طريقتين هما طريق الحق وطريق الخلق. «واعلم أن السواء بين طريقين؛ لأن الأمر محصور بين ربٍّ وبين عبد، فللرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب فإليه غايته، والرب طريق العبد فإليه غايته، فالطريق الواحدة العامة في الخلق كلهم هي ظهور الحق بأحكام صفات الخلق، فهي في العموم أنها أحكام صفات الخلق، وهي عندنا صفات الحق لا الخلق؛ وهذا معنى السواء. والطريق الآخر ظهور الخلق بصفات الحق التي تتميز في العموم أنها صفات الحق كالأسماء الحسنى وأمثالها، وهذا مبلغ علم العامة. وعندنا وعند الخصوص كلُّها صفات الحق بالأصالة ما أُضيف إلى الخلق منها مما تجعله العامةُ نزولًا من الله إلينا بها، وهي عندنا صفات الحق ... فهي عند العامة أسماءُ نقص وعندنا أسماء كمال؛ فإنه ما ثَم مسمًّى بالأصالة إلا الله. ولَّما أظهر الخلق أعطاهم من أسمائه ما شاء وحققهم بها، والخلق في مكان النقص لإمكانه وافتقاره إلى المرجح، فما يُتخيل أنه أصل فيه وحق له، أتبعوه في الحكم نفسه، فحكموا على هذه الأسماء الخَلْقية بالنقص. وإذا بلغهم أن الحق تَسمَّى بها ويصف نفسه بها يجعلون ذلك نزولًا من الحق تعالى عليهم بصفاتهم، وما يعلمون أنها أسماء حق بالأصالة، فعلى مذهبنا في ظهور الخلق بصفات الحق تعمُّ الخلق أجمعه، فكل اسم لهم هو حق للحق مستعارٌ للخلق.»[٢٣]

هناك إذن طريقان وغايتان: طريق الرب، وغايته الإنسان الذي تكتمل به دائرةُ الوجود وجوديًّا ومعرفيًّا، في هذا الطريق يظهر الحق في أعيان صور الموجودات بأسمائه كلها، فيهبها الوجود كما يهبها أسماءه. والطريق الآخر هو طريق العبد، وغايته الوصول إلى ربه، والعلمُ بحقيقة الصورة التي هو عليها. وقد يُتوهم في الطريق الأول أن الحق تَسمَّى بأسماء خلقه، ويُتوهم في الطريق الثاني أن العبد تَسمَّى بأسماء الحق، وهو وهم يزيله ابن عربي، فالطريقان سواءٌ في أن الأسماء كلها أسماء إلهية، والعلم بذلك لا يكون إلا للخصوص من أهل الله؛ أي: العلم بأصالة الأسماء لله واستعارتها في الإنسان. إن رحلة الإنسان الصاعدة إلى ربه، وتحلِّيَه بالأسماء الإلهية، لا تعني أنه كان خُلْوًا منها، بل يعني أنه كان على غير علم بهذا التحلي. ومعنى ذلك أن طريق العبد إلى الرب يستهدف المعرفة لا الخروجَ عن الأوصاف الذاتية واكتسابَ أوصاف جديدة. وقد يتوهم بعض المتصوفة

[٢٣] الفتوحات ٣ / ١٤٧.

أنهم يتحلَّون فعلًا بالأسماء الإلهية، خاصةً الأسماءَ الحسنى منها، ويتصورون أن ذلك لا يكون إلا لأهل الخصوص. ويرى ابن عربي أن العلم بذلك لا يكون إلا للخصوص من أهل الله «وفَرْق عظيمٌ بين قولنا لا يكون ذلك، وبين قولنا لا يكون العلم بذلك؛ فإن الحق هو المشهود بكل عين في نفس الأمر.»[24]

إن الحقيقة الوجودية تستلزم أن الأسماء أصيلة في الألوهة، مستعارة في الإنسان، والحقيقة المعرفية قد توهِم غير ذلك، فيتصور البعض أن هناك أسماءً للحق وأسماء للخلق، وأن كلًّا منهما يمكن أن يستعير من الآخر. إن الأسماء كلها — حتى ما يوهِم منها النقص — هي لله بالأصالة، والنقص الذي نحكم به على بعض هذه الأسماء ناتج عن وجودها المستعار في الإنسان. وهذا الفارق بين أصالة الأسماء الإلهية واستعارتها في الإنسان؛ يرتدُّ إلى الفارق الذي أشرنا إليه فيما سبق بين الصورة والأصل، أو بين الألوهة والإنسان، فللأسماء الإلهية — بدورها — جانبان: جانب الأصل والحقيقة، وجانب الظل والصورة، أو الروح والصورة، فأرواح الأسماء هي جانبها الإلهي، وصوَرُها هي جانبها الإنساني، «فالله اسم خاص بالحق في مقابلة الإنسان اسم خاص للصورة. وأسماء الحق الباقية مركَّبة من روح وصورة، فمن حيث صورتها تدلُّ بحكم المطابقة على الإنسان، ومن حيث روحها ومعناها تدل بحكم المطابقة على الله ... فالأمر بيننا وبينه على السواء؛ مع الفرقان الموجود المحقَّق بأنه الخالق ونحن المخلوقون.»[25]

وهكذا نجد أن المماثلة بين الله والإنسان من حيث الصورة أو من حيث الأسماء مماثلةٌ لا تقوم على التطابق، وإنما تقوم على التغاير والخلاف؛ إلى جانب التضاد الذي أشرنا إليه بين الذات الإلهية والذات الإنسانية. وهذه هي الأبعاد الثلاثة للعلاقة بين الله والإنسان. وهذه الأبعاد الثلاثة بكاملها توجد في الألوهة أو الأسماء الإلهية «في الإنسان الكامل المثل والضد والخلاف؛ كما هو في الأسماء الإلهية: المثل كالرحمن الرحيم، والخلاف كالرحمن الصبور، والضد كالضار النافع.»[26] وهكذا ينتهي ابن عربي إلى المماثلة الكاملة. ويمكن القول في النهاية إن حرص ابن عربي على المماثلة لا يقلُّ عن حرصه على المغايرة والخلاف. وهذا الحرص هو ما يفسِّر لنا تأرجحه الدائم بين

[24] الفتوحات ٣ / ١٤٧.

[25] الفتوحات ٣ / ٢٦٦–٢٦٧.

[26] الفتوحات ٣ / ٢٧١.

البُعدين. ويعود هذا التأرجح في فكره إلى رغبته في إقامة الوحدة مع حرصه أيضًا على الثنائية؛ وذلك من خلال فكرة الوسيط أو البرزخ على المستويين الوجودي والإنساني على السواء. وقد يمكن القول — في النهاية — إنه لا يُفلح في تجاوز الثنائية وإن كان يحاول جاهدًا تجاوُزَها. ومن هنا يصحُّ القول إن التجاوز الوحيد والمتاح للثنائية إنما هو تجاوز معرفي لا وجودي، فالإنسان بحكم كونه على الصورة، وبحكم طبيعته البرزخية، قادرٌ على اختراق الوسائط في رحلة صاعدة شاقة تقابل رحلةَ النزول من عالم البرزخ الأعلى لحقائق الألوهة في أعيان صور الموجودات.

إن الطريقين اللذين يميز بينهما ابن عربي وجوديًّا قد يتلاقيان معرفيًّا، ودون ذلك المجاهدات والمَشاقُّ والعقبات التي يجب على الإنسان اجتيازُها حتى يَنفُذ إلى باطنه الإلهي الخالص وحقيقته الروحية الأصلية. وتتمثل هذه المَشاقُّ والعقبات في جانبه الظاهر الكوني الذي يحجُب عنه حقيقتَه الروحية، كما حجَبت صورُ أعيان الموجودات حقائقَ الألوهة. فإذا تحقق الإنسان — معرفيًّا — بحقيقته الباطنية وصل إلى مرحلة الكمال، «فإذا لم يَحُز رتبة الكمال فهو حيوان تُشبه صورته الظاهرة صورةَ الإنسان.»[٢٧] وبين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان تتدرَّج مراتب البشر؛ طبقًا لمرتبة المعرفة التي يَصِلون إليها والآفاق الكونية التي يستطيعون اجتيازها.

---

[٢٧] الفتوحات ٢ / ٤٦٨.

الفصل الثالث

التأويل والمعرفة

(١) طبيعة المعضلة المعرفية

إن قيام الوجود الإنساني على ازدواجية الظاهر والباطن يمثل جوهر المعضلة المعرفية، فباطن الإنسان هو حقائق الألوهة، وظاهره هو حقائق الكون. ويمثل ظاهره حجابًا وغطاءً على باطنه بنفس القدر الذي يمثل به الكونُ بكل مستوياته ومراتبه حجابًا على حقائق الألوهة. وتتجلَّى هذه المعضلة في الإنسان — معرفيًّا — في اتجاهين مختلفين، فالإنسان إذا نظر إلى باطنه وكوْنِه على الصورة الإلهية اغترَّ وأصابه الكِبْر، وتجاوز ظاهره الكوني المادي، ووصل به الأمر إلى ادعاء الألوهة. وإذا نظر إلى جانبه المادي الكوني متجاهلًا باطنَه الإلهي استغرقته حاجاتُه المادية، وهبط — معرفيًّا — إلى أسفل من دَرك الحيوان والجماد. إن حل المعضلة لا يتمثل في تجاهل أحد البعدين وإنكاره لحساب الآخر، بل يتمثل في ضرورة التوافق والتناغم بينهما، فليس ظاهر الإنسان الكوني — في حقيقته — إلا مَجلًى إلهيًّا لا يتعارض مع باطنه، فهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة لا تنقسم ولا تتعدد.

إن الإنسان حين ينظر إلى بُعده الإلهي الباطن وكونه على الصورة، دون أن يدرك أبعاد الاختلاف والمغايرة بينه باعتباره صورةً وبين الأصل الذي انعكس عنه؛ معرَّضٌ للسقوط والضياع؛ وذلك بادعاء الألوهة. وإنما يكون هذا الادعاء بسبب النسبة الجامعة بين الله والإنسان التي هي الصورة؛ «ولذلك لم يدَّعِ أحدٌ مِن خلق الله الألوهيةَ إلا الإنسان، ومَن سواه ادُّعيت فيه وما ادعاها؛ قال فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾.»[١] ومثل هذا الادعاء

[١] الفتوحات ٢ / ٦٠٢.

يحجُب الإنسان عن سر عبوديته، ومفارقتِه للأصل الذي يُعدُّ صورةً له. إن الإنسان في حقيقته ليس إلهًا وإن توهم ذلك لكونه على الصورة الإلهية. إن هذا الادعاء من جانب الإنسان يرتدُّ في حقيقته إلى أنه نظر إلى بُعد المماثلة بينه وبين الله؛ متجاهلًا الأبعاد الأخرى. وإذا كنا نجد ابن عربي أحيانًا في موقف المشفق بل المتعاطف مع الإنسان في موقفه المعرفي المشكل، فإننا في أحيان أخرى نجده أقربَ إلى الإدانة وإصدار الحكم، فالإنسان الذي يدَّعي الألوهية — وإن انطلق من بُعد المماثلة — «يعلم من نفسه ويعلم كلُّ سامع من خلق الله أنه كاذب في دعواه، وأنه عبد ولذلك خلقه الله. فلهذا قيل فيه إنه خصيم مبين؛ أي: ظاهر الظلم في خصومته.»[٢] وإذا كان الإنسان كاذبًا في دعواه، ويعلم أنه كاذب، انتفى الموقف المشكِل، وتحولت القضية برمتها إلى قضية صدق وكذب. ومع ذلك فإن الحكم بالكذب من جانب ابن عربي يمكن فَهمُه في ضوء موقف العارف المتحقق بالحقيقة من الجاهل الذي لا يدرك سوى أحد جانبيها.

إن الشريعة والوحي جاءا لمواجهة هذا الموقف بحلول تردُّ الإنسان إلى حقيقته، وتقهر جبروته المزعوم. إن ادعاء الألوهية في الإنسان داء، والشريعة تمثل الدواء الذي يقضي على هذا الداء، ويردُّ الإنسان إلى عبوديته وضعفه وعدمه الأصلي. «ولما علم سبحانه أن سر الألوهية في الإنسان داء عُضال كثَّر الأدوية، فما زال ينبهك في كتابه العزيز على أدويتك لهذا الداء لتستعملها فتبرأ منه، فقال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾، فهذه حقيقة، وفي هذه الحقيقة لم تزل الملائكة، وقال تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾. فالضَّعف الأول — بحكم التحقيق لا بحكم التفسير — خلْقُه إياك على فطرة العالم كله، والقوة نفخُه سرَّ الجمعية العامة الكبريائية فيك بعد تسويتك. والضعف الثاني والشيبة هو ما حصل لك من شرب دواء المعرفة الذي أعطاك فاستعملتَه، وبهذا تقع الفائدة، فلست من نمط العالم في شيء، ولا تتميز معهم البتة؛ فإنك انفصلت عنهم بسر الألوهية. فإن استعملته ولم تشرب من هذه الأدوية شيئًا، خرجت مع فرعون والنمرود وكلِّ مَن ادعى الربوبية على قدره.»[٣]

---

[٢] الفتوحات ٣ / ٣٥٥.

[٣] روح القدس ١٠٢–١٠٣.

إن الشريعة تمثل وسيطًا بين طرفين: الطرف الوجودي، والطرف المعرفي. من الناحية الوجودية فالإنسان على فطرة العالم (وهذا هو الضعف الأول في الآية) وفيه سر الألوهة (وهذه هي القوة في الآية). من هذه الناحية يأتي الادعاء والكِبْر والداء، فتأتي الشريعة بمثابة الدواء لتردَّ الإنسان — معرفيًّا — إلى عبوديته (وهي حالة الضعف الثانية)، فيدرك الإنسان ضعفه الأول وأصلَه الوجودي العدمي. وبذلك يلتقي طرفا الوجود والمعرفة عن طريق وسيط الشريعة. قد نعترض على ابن عربي قائلين: إن الشريعة نفسها هي التي جاءت بالمماثلة بين الله والإنسان فيما يزعمه المتصوفة من قول الرسول ﷺ: «إن الله قد خلق آدم على صورته.» ومن السهل على ابن عربي أن يردَّ على هذا الاعتراض بأن الشريعة — بدورها — لها جانبان: ظاهر وباطن، ومحكم ومتشابه، وتنزيه وتشبيه، ولا يجب أن نفهم أحد الجانبين بمعزل عن الآخر، فالنظر إلى جانب منهما دون الآخر يؤدي — بدوره — إلى واحدية المعرفة، ولا يؤدي إلى المعرفة الكاملة، كما سنتعرض له بالتفصيل بعد ذلك. إن الرفعة الإلهية التي جاءت بها الشريعة في وصف الإنسان ليست رفعة ذاتية له من حيث عينُه، ولكنها رفعة بالإعارة والإضافة. وهذه الرفعة لا تتحقق بكمالها إلا بتمام المعرفة، فهي «رفعة تعطيها الحقائق، لا تَعصِم من نار ولا تُدخل نعيمًا، ولا يدخل بها أهلُ الجنة في جنتهم ولا أهلُ النار في نارهم، فلا فائدة فيها، ولا سلطان لها على السعادة، وبها زلَّت أقدام أكثرِ أهل هذه الطريقة، وهي التي أخرجتهم عن الشريعة.»[٤]

إن المعرفة التي تعتمد على الشريعة بجانبَيها الظاهر والباطن هي التي تؤدي إلى الكمال الإنساني. أما الوقوف عند جانب واحد من جانبَي الإنسان — أو الشريعة — فلا يؤدي إلى الكمال، وقد أدَّى وقوف الإنسان عند جانبه الباطني إلى الكِبْر وادعاء الألوهية، فماذا لو وقف الإنسان عند الجانب الآخر؛ جانبِه المادي الكوني؟

إن وقوف الإنسان عند هذا الجانب قد يؤدي به إلى الاستغراق في حاجاته المادية الجسدية فينسى سرَّ الألوهة فيه، وينحطُّ إلى دركٍ أسفلَ من درك الحيوان. وهذا هو معنى أن الإنسان خُلق في أحسن تقويم، ثم رُدَّ إلى أسفل سافلين، فهما حالتان: الحالة الأولى هي حالته الروحية الباطنة قبل تلبُّسه بالمادة وعناصر الجسد التي هي عناصر الكون، والحالة الثانية هي حالة تلبُّس الروح بالجسد، أو احتجابِ باطن الإنسان بظاهره

[٤] ورح القدس ١٠١.

الكوني. وإذا كان الظاهر والباطن، أو الروح والجسد، ليسا متعارضَين في الحقيقة؛ لأن حقائق الكون ليست سوى حقائق الألوهة، فعلى الإنسان أن يَعيَ حقيقته الروحية حالةَ تلبُّسه بالمادة؛ بمعنى أنه يجب أن يتجرد عنها ويخلص إلى حقيقته الباطنية، والتجردُ هنا ليس تجردًا وجوديًّا بالموت، بل هو تجرد معرفي لا يفارق وجوده المادي. وإذا نجح الإنسان في هذا التجرد المعرفي حالةَ تلبُّسه بالمادة، فهو في أحسن تقويم، وإذا فشِل في هذا التجرد واستغرقه اللباسُ المادي عن حقيقته الروحية، فهو في أسفل سافلين. «إن للإنسان حالتين: حالة عقلية نفسية مجردة عن المادة، وحالة عقلية نفسية مدبِّرة للمادة. فإذا كان في حال تجريده عن نفسه، وإن كان متلبسًا بها حسًّا، فهو على حالته في أحسن تقويم، وإذا كان في حال لباسه المادةَ في نفسه كما هو في حسه، فهو على حالته في خُسْر لا ربحَ في تجارته فيه.»[٥]

المعضلة إذن معضلة معرفية لا وجودية، فالنفس — كما أسلفنا — واقعة بين طرفَي نقيض: بين الروح والعقل (بالمعنى الصوفي) من جهة، والهوى والشهوة اللذين هما توابعُ الجسد من جهة أخرى. فإذا تجرد الإنسان معرفيًّا أطاعت النفسُ الروح واستحقت اسمَ النفس المطمئنة، وإذا لم ينجح الإنسان في هذا التجرد، أطاعت النفسُ الهوى والشهوةَ واستحقت اسم الأمَّارة بالسوء. في الحالة الأولى يكون الإنسان في أحسن تقويم، وهي حالة الإنسان الكامل خليفةِ آدم الذي هو الخليفة الأصلي. أما في الحالة الثانية فيكون الإنسان في أسفل سافلين، وهي حالة الإنسان الحيوان الذي يشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة دون الحقيقة الباطنة. إن الفارق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان — من جانب آخر — يتمثل في أن الإنسان الكامل ظلٌّ لنور آدم الخليفة الأول؛ الذي هو بدوره ظلٌّ لنور الحقيقة المحمدية الأزلية، بينما الإنسان الحيوان مجرد حشرة لا تختلف عن سائر الحيوان. قد يمكن القول بأن كلًّا من الإنسان الكامل والإنسان الحيوان يشتركان معًا في صفة الإنسانية، وينفصلان عن الحيوان بالفصل المقوِّم للإنسان؛ وهو النطق أو النفس الناطقة. وابن عربي لا ينكر ذلك، فالنفس الإنسانية الناطقة هي جزء من النفس الكلية بقوتَيها العلمية والعملية. وبهذا القدر يسمى الإنسان إنسانًا، ولكن الإنسان الكامل ينفصل — بعد ذلك — عن الإنسان الحيوان بحدود أخرى، وإن اجتمعا في حدِّهما الإنساني. وهذا هو ما يعبِّر عنه ابن عربي بقوله: «فلما أكمل النشأة الجسمية

---

[٥] الفتوحات ٢ / ٦١٦.

النباتية الحيوانية، وظهر فيها جميعُ قوى الحيوان، أعطاه الفكر من قوة النفس العملية، وأعطاه ذلك من قوة النفس العلمية من الاسم الإلهي المدبر، فإن الحيوان جميعُ ما يعمله من الصنائع وما يعلمه ليس عن تدبير ولا رويَّة، بل هو مفطور على العلم بما يصدر عنه، لا يعرف من أين حصل له ذلك الإتقانُ والإحكام … بخلاف الإنسان فإنه يعلم أنه ما استنبط أمرًا من الأمور إلا عن فكر ورويَّة وتدبير، فيعرف من أين صدر هذا الأمر، وسائر الحيوان يعلم الأمر ولا يعلم من أين صدر. وبهذا القدر سُمِّي إنسانًا لا غير، وهي حالة يشترك فيها جميع الناس إلا الإنسان الكامل، فإنه زاد على الإنسان الحيوان في الدنيا بتصريفه الأسماءَ الإلهية التي أخذ قواها لما حذاه الحق عليها حين حذاه على العالم. فجعل الإنسان الكامل خليفةً عن الإنسان الكل الكبير الذي هو ظل الله في خلقه، فعن ذلك هو خليفة، ولذلك هم خلفاء عن مستخلف واحد، فهم ظلاله للأنوار الإلهية التي تقابل الإنسان في الوجود العنصري، فيكون ذلك الظل خليفة، فيوجد عنه الخلفاء خاصة. وأما الإنسان الحيوان فليس ذلك أصلَه جملةً واحدة، وإنما حُكمه حكم سائر الحيوان إلا أنه يتميز عن غيره بفصله المقوِّم له … فالإنسان الحيوان من جملة الحشرات، فإذا أكمل فهو الخليفة، فاجتمعنا لمعانٍ وافترقنا لمعانٍ.»[٦]

الفارق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان ليس فارقًا وجوديًّا، ولكنه فارق معرفي. والكمال الإنساني بذلك أمر متاح ومفتوح لكافة البشر، فحيوانيَّتُنا قابلة للسموِّ والارتفاع والوصول إلى مرحلة الكمال. ولا يعني الوصولُ إلى درجة الكمال تجردَ الإنسان عن إنسانيته، أو لنقُلْ: لا يعني كمالُه تجردَه عن عبوديته، فالإنسان الكامل على الحقيقة هو الذي يتحقق بعبوديته المحضة التي لا تشوبها رائحة من الربوبية، وإلا كان معنى الكمال ادعاء الألوهية والكبر. إن الكمال — في نظر ابن عربي — تجاوز للثنائية التي تتجلى في الظاهر والباطن للألوهية والعبودية. وهذا التجاوز لا يتم إلا بالتحرر والشفافية، وهي حالة الفناء التي يصل إليها الصوفي في معراجه المعرفي. وحالة الفناء هذه هي نوع من الموت الاختياري المؤقت، ولا يصل الإنسان إلى مرتبة الكمال — وبذلك يكون نائبًا عن الحق وخليفة — إلا بهذا الموت الاختياري المؤقت عن حقائقه المادية وطبيعته العنصرية. والفارق بين حالة الفناء والموت الطبيعي هو فارق بين المعرفة

[٦] الفتوحات ٣ / ٢٩٧، وانظر أيضًا: الفتوحات ٤ / ٨٥.

الاختيارية التي يحصِّلها الإنسان في الدنيا، والمعرفةِ الاضطرارية التي تصل إليها الأرواحُ بعد الموت. المعرفة في الحالة الأولى لها نتائجها من النعيم الكامل برؤية الله الدائمة، والمعرفة في الحالة الثانية نتيجتها الحجاب عن الله والعذاب الجسدي؛ بمعنى أنها معرفة لا تُثمر نتائج المعرفة الأولى. إن حالة الفناء هي اتصال الإنسان بعالم البرزخ يستمد منه معرفته، ويكون فيه نائبًا عن الحق، «إن هذه المرتبة التي هي هذه النيابة الخاصة لا تكون إلا بالموت، والموت قسمان: اضطراري وهو المشهور في العموم والعرف، وهو الأجل المسمى الذي قيل فيه: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، والموت الآخر موت اختياري؛ وهو موت في حياة دنياوية، وهو الأجل المقضيُّ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا﴾. ولمَّا كان هذا الأجل المقضيُّ معلومَ الوقت عند الله مسمًّى عنده، كان حُكمه في نفسه حكم الأجل المسمى، وهو قوله عزَّ وجل: ﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾؛ يعني في حاله. ولا يموت الإنسان في حياته إلا إذا صحَّت له هذه النيابة، فهو ميت لا ميتٌ كالمقتول في سبيل الله، نقله الله إلى البرزخ لا عن حكم الشهادة، فولَّاه النيابة في البرزخ في حياته الدنيا، فموته معنوي، وقتْلُه مخالفة نفسه.»[٧]

وهذا الموت الاختياري — أو حالة الفناء — ليس إلا محصلة لرحلة شاقة، تستهدف الوصول إلى المعرفة الحقة، والوصولَ إلى الكمال الإنساني. والمرحلة لا بُد أن تبدأ بظاهر الإنسان الكوني وتنتهي إلى باطنه الإلهي. وهي بذلك رحلة في اتجاه مضادٍّ لرحلة التمثل الإلهي في أعيان صور الموجودات، وهما الطريقان المتساويان؛ طريق الرب إلى العبد، وهو التجلي في أعيان صور الممكنات؛ وصولًا إلى الإنسان آخر المجالي وأرقاها، ورحلة العبد من ظاهره الكوني إلى باطنه الإلهي. وإذا كانت الرحلة الأولى من حالة الإطلاق في الألوهة إلى حالة التقيُّد في مراتب الوجود المختلفة؛ رحلةً في الخيال المطلق أو البرزخ، فرحلةُ الصوفي بدورها رحلةٌ خيالية برزخية تنتهي إلى الاتصال بالخيال المطلق. ومن ناحية أخرى، فرحلة الصوفي الخيالية تتم بآلة من نفس المصدر؛ وهي قوة الخيال الإنساني التي ليست بدورها سوى جزءٍ من الخيال المطلق المنفصل. وهذه الرحلة الخيالية تمكِّن العارف من الوصول إلى حقائق الوجود، وتمكِّنه — من ثَم — من تأويل مظاهره الحية وصولًا إلى معناها الباطن. وهذه الرحلة أيضًا تمكِّن الصوفي من الجمع بين طرفَي الوحي

[٧] الفتوحات ٣ / ٢٨٨.

الظاهر والباطن في كل منسجم متناغم، فيلتقي تأويله الوجودي بتأويله للوحي كما التقى جانباه الظاهر والباطن. وهذا كله يمثل موضوع الصفحات التالية.

(٢) المعراج الصوفي والخيال

سبق أن أشرنا إلى أن ظهور أعيان الممكنات عن النفَس الإلهي، بدءًا من العقل الأول وانتهاءً إلى الإنسان، ليس إلا التمثل الخيالي الإلهي، وهذا التمثل الخيالي الإلهي يمر بمراتبَ ثلاث: المرتبة الأولى هي مرتبة الإطلاق أو الخيال المطلق؛ المتمثل في حقائق الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق والحقيقة المحمدية. المرتبة الثانية هي مرتبة التقيد الروحي التي تتمثل في العقول الروحية؛ وهي العقل الأول والنفس والطبيعة والهباء. أما المرتبة الثالثة فهي مرتبة التقيد الحسي الظاهري بدءًا من الجسم الكل (العرش) وانتهاءً إلى عالم العناصر، مرورًا بالكرسي والأفلاك الثابتة والمتحركة.

وإذا كان الإنسان قد جمع حقائقَ كل هذه المراتب، فهو في نفسه — كما أسلفنا — مخلوق خيالي برزخي؛ بمعنى أنه ناتج عن رحلة التمثل الإلهي الخيالي ... وتتجلى برزخية الوجود الإنساني في مستويات عديدة مختلفة، فهو يجمع بين الظاهر والباطن، أو بين الروح والمادة، كما أن وجوده يمثل «برزخًا جامعًا للطرفين»؛[٨] أي: طرفِ الحق وطرف الخلق. وهو من جهة أخرى يمتلك قوة الخيال المعرفية التي يتميز بها عن غيره من المخلوقات، فهو أحق بهذه التسمية وأَولى بها. وإذا كانت بعض الموجودات غير المتحيزة — كالملائكة مثلًا — قابلةً للتحيز في حضرة الخيال الوجودي والظهور فيها؛ وذلك كظهور جبريلَ في صورة دحية الكلبي للرسول ﷺ أو في هيئة أعرابي أمام الصحابة، فإن ذلك لا يقدم في أحقية الإنسان لاسم الخيال. «ولا شك أنك أحق بحضرة الخيال من المعاني ومن الروحانيِّين؛ فإن فيك القوة المتخيلة، وهي من بعض قواك التي أوجدك الحق عليها، فأنت أحق بملكها والتصرُّف فيها من المعنى؛ إذ المعنى لا يتصف بأن له قوةَ خيال ولا الروحانيون من الملأ الأعلى بأن لهم في نشأتهم قوةَ الخيال، ومع هذا فلهم التميز في هذه الحضرة الخيالية بالتمثل والتخيل، فأنت أولى بالتخيل والتمثل منهم؛ حيث فيك هذه الحضرة حقيقة، فالعامة لا تعرفها ولا تدخلها إلا إذا

[٨] عقلة المستوفز ٤٢.

نامت ورجعت القوى الحساسة إليها، والخواص يرون ذلك في اليقظة لقوة التحقق بها، فتصوُّر الإنسان في عالم الغيب في حضرة الخيال أقرب وأولى، ولا سيما وهو في نشأته له في عالم الغيب دخولٌ بروحه الذي هو باطنه، وله في عالم الشهادة دخولٌ بجسمه الذي هو ظاهره.»[٩]

إن الخيال — بهذا الفهم — أحد الأبعاد التي يتماثل بها الله والإنسان، «فالخيال موجِد لله عز وجل في حضرة الوجود الخيالي، والحق موجِد للخيال في حضرة الانفعال الممثل ... وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه، فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل، فإنه ما ثَم على الصورة الحقيَّة مثلُه، فإنه يوجد في نفسه كل معلوم ما عدا نفسه، والحق نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة.»[١٠] فالإنسان يمثل من حيث وجوده موقعًا وسطًا، فهو موجود خيالي. وهو من حيث قواه يمتلك القوة الخيالية، فهو أحق باسم الخيال من غيره من الموجودات. وليس امتلاك الإنسان لهذه القدرة أو القوة الخيالية في الإنسان قوةً إدراكية، فإنها يمكن أن تصير — في الإنسان الكامل — قوةً خلَّاقة موجدة تتماثل مع قوة الإيجاد الإلهي في الخيال. يمكن للعارف أو الإنسان الكامل عن طريق مخيِّلته أن يخلق من الصور البرزخية كما يشاء، ويؤثِّر بها على مخيِّلة غيره من البشر فيراها كائناتٍ محسوسة. والفارق بين الإيجاد الإلهي في الخيال والإيجاد الإنساني هو دوام الأول وفَناء الثاني؛ لأن التجليات الإلهية الدائمة تحفظ على الأول وجوده آنًا بعد آنٍ. أما الموجود الخيالي الذي يخلقه العارف فلا يثبت؛ لأن خالقه تطرأ عليه الغفلة والنسيان التي لا تجوز على الحق سبحانه. هذه القوة الخلاقة الخيالية عند العارف هي ما يطلق عليها ابن عربي اسم «الهمة»، ويعني بها القوة الإلهية في قلب الإنسان الكامل.[١١]

وإذا صحَّ لنا أن نطلق على الخيال المطلق اسم الخيال الميتافيزيقي، وعلى الخيال الوجودي اسم «الخيال الصوري» كما يسميه ابن عربي، فإن الخيال الإنساني هو الخيال «المعرفي»، والعلاقة بين هذه المراتب الثلاث للخيال لا تقوم على الانفصال، فمهمة الخيال الإنساني «المعرفي» اختراق وسائط «الخيال الصوري» وصولًا إلى الخيال المطلق

---

[٩] الفتوحات ٣ / ٤٢.

[١٠] الفتوحات ٢ / ٢٩٠.

[١١] أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية لابن عربي ١٣٣، وفصوص الحكم ٨٨-٨٩.

«الميتافيزيقي». إن رحلة المعرفة الصوفية سعيًا لتجاوز ثنائية الظاهر والباطن في الإنسان لا تتم بآلة غريبة عن الموضوع الذي تخترقه وتنفُذ إليه، أو عن الهدف النهائي الذي تسعى إليه. وإذا كان الخيال المطلق بكل مستوياته يمثل برزخًا بين الذات الإلهية وغيرها، فإن خيال العارف يتوقف عند هذا الوسيط؛ إذ هو كما سبقت الإشارة وسيطٌ معرفي، إلى جانب كونه وسيطًا وجوديًّا. إن موضوع المعرفة وأداتها ليسا منفصلَين في الحقيقة وإن كانا متميزين. التمايز يؤدي إلى تمام المعرفة، والتداخل يجعلها ممكنة. وحين تتحقق المعرفة تنتفي ثنائية الذات والموضوع، ويعود خيال العارف إلى منبعه ويتَّحد بأصله. وحين تنتفي ثنائية الذات والموضوع، تنتفي معها بالتالي ثنائيةُ الظاهر والباطن، وتكتمل دائرة المعرفة بالإنسان كما اكتملت به دائرة الوجود.

تبدأ رحلة الصوفي الخيالية في اتجاه معاكس لرحلة التمثل الإلهي، تبدأ بتنقية خزانة الخيال الإنساني مما يمكن أن يكون قد عَلِق بها من كدورات نتيجةَ وجودها في الجسم البشري وخضوعها لسيطرة الحواس. إن الخيال قوة إدراكية تتوسط بين العقل والحس، «إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس، فهو يلقى الطرفين بذاته.»[١٢] وإذا كان هذا الموقع الوسطي للخيال يجعله أداة قادرةً على النفاذ في الخيال الوجودي، فإنه — من جانب آخر — يجعله في حاجة إلى قوة أخرى حتى يصل إلى العلم الصحيح، وهو الوصول إلى المعنى الكامن خلف الصورة. وإذا كانت القوة المفكرة هي التي تقوم بهذه المهمة على المستوى المعرفي عند الفلاسفة، فابن عربي، والمتصوفة عمومًا، لا يعتدُّون بهذه القوة. إن القوة التي يحتاجها الخيال قوة إلهية كشفية. وهذه القوة — بدورها — تحتاج من الصوفي التحمُّل لتصفية خزانة الخيال مما يلحق بها من الكدورات؛ نتيجةَ وجود خزانة الخيال في الجسم الطبيعي، «وهو المعبر عنه بالحوض في هذا المنزل، وقعرُ هذا الحوض هو خزانة الخيال، وكدَرُ ماء هذا الحوض المستقر في قعره هو ما يوجه الخيال والتخيل عن صورته، فيطرأ التلبيس على الناظر بما ظهر له فما يدري أي معنًى لبِس هذه الصورة فيتحير، ولا يتخلص له ذلك أبدًا من نظره إلا بحكم الموافقة، وهو على غير يقين محقَّق فيما أصاب إلا بإخبار الله.»[١٣]

[١٢] الفتوحات ٣ / ٢٩٠.

[١٣] الفتوحات ٢ / ٥٩٦.

إن الخيال وإن تمكن من إدراك الوجود والنفاذ إلى مستوياته المختلفة وصوره المتعددة؛ يظل في حاجة إلى قوة أخرى تنقذه من اختلاط الظاهر بالباطن في الوجود، ومن امتزاج المعنى والصورة في داخله؛ حتى يصل إلى العلم الصحيح. وهذه القوة تحتاج للتعمل والمجاهدة وتصفية النفس من الشواغل؛ حتى يمكن تأويل ما يدركه الخيال تأويلًا صحيحًا. وإذا كنا سنؤجل التعرض لهذه القضية للفقرة المقبلة، فالذي يهمنا الآن هو التركيز على أهمية الخيال في رحلة المعراج الصوفي، وعلى ضرورة تصفيته وجِلائه؛ لكي يكون مستعدًّا وقابلًا للقيام بهذه الرحلة. ولا يمكن في نظر ابن عربي الوصولُ إلى الباطن إلا من خلال الظاهر؛ سواءٌ على مستوى الوجود أو الشريعة. إن تجاوز الثنائية لا يتم إلا من خلال الوسائط التي تجمع الطرفين وتميِّزهما في نفس الوقت. والشريعة — كما أسلفنا — هي الوسيط الذي يَعصم الإنسان من الكبر وادعاء الألوهة كما يعصمه من الهبوط إلى الحيوانية. ومن الطبيعي أن يكون استعداد الصوفي لرحلته المعرفية منطلقًا من تحقُّقه التام بأوامر الشريعة وتكاليفها الظاهرة؛ حتى يصل إلى درجة التوكل التي تُنتج له مجموعةً من الكرامات. ويترقى بعد ذلك في المقامات والأحوال حتى يصل إلى المعرفة الحقة، «فأول ما يجب عليك طلبُ العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك، وما يُفرض عليك طلبُه خاصة، لا تزيد على ذلك، وهو أول باب السلوك. ثم العمل به، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل. وفي حال من أحوال التوكل يحصل لك أربع كرامات هي علامة وأدلَّة على حصولك في أول درجة التوكل؛ وهي طيُّ الأرض والمشي على الماء واختراق الهواء والأكل من الكون، وهو الحقيقة في هذا الباب، ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزُّلات إلى الموت.»[١٤]

وكلما زادت مشاهدات الصوفي وترقِّيه في الأحوال والمقامات المتعددة،[١٥] ارتفعت عنه الحُجُب حجابًا وراء حجاب، فيصل إلى المعرفة التي لا ينالها غيره إلا بالموت. ومع رقيِّه في الأحوال والمقامات المختلفة يزيد باطنه علمًا — بقدر ما ينقُص من ظاهره، وذلك في رحلة الصعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى. فإن كان العارف من أهل الفناء والاستهلاك كأبي يزيد البسطامي، ظلَّ متحققًا بباطنه، «وخُلِعت عليه خِلَع الذلَّة والافتقار والانكسار، فطاب عيشُه ورأى ربَّه فزاد أنسُه واستراح من حمل الأمانة المعارة

[١٤] رسالة الأنوار ٥.

[١٥] انظر تفاصيل ومراتب الأحوال والمقامات: الفتوحات ٢ / ١٣٩–٣٧٥.

التي لا بد له أن تؤخذ منه.»[16] وإن كان العارف من أهل البقاء عاد من رحلته وخرج إلى الخلق بصورة الحق، فينقُص من باطنه بقدر ما يَزيد في ظاهره. وحين يعود الصوفي من هذه الرحلة مزوَّدًا بهذه المعرفة الحقيقية يكون قادرًا على تجديد الشريعة وإدراك جانبها الباطن.

«إن رحلة الصوفي تنتهي إلى تجاوز ثنائية الظاهر والباطن على المستوى الوجودي والإنساني، وكذلك على مستوى الشريعة. وليس معنى النقص والزيادة في الباطن والظاهر أن هناك ثنائيةً جديدة، بل الأحرى القول إن النقص في الظاهر تقابله زيادةٌ في الباطن، والنقص في الباطن تقابله زيادةٌ في الظاهر. والاعتبار في ذلك باتجاه الرحلة؛ فإن كانت الرحلة صاعدة كانت الزيادة في الباطن، وإن كان الصوفي عائدًا كانت الزيادة في الظاهر. وسبب ذلك التركيب»؛[17] أي: تركيب الإنسان الطبيعي في هذا العالم المحسوس.

(٣) المعراج والكشف

إن رحلة الصوفي المعرفية رحلةٌ خيالية تستهدف الكمال الإنساني من جهة، وتحقيقَ الهدف النهائي من إيجاد الكون من جهة أخرى: «كنت كنزًا مخفيًّا لم أُعرف فأحببت أن أعُرَف، فخلقت الخلق؛ فبي عرفوني.» والإنسان جامع لطرفي الوجود (الظاهر والباطن) من حيث آخريتُه الكونية وأوَّليته الروحية. ولكي يتجاوز ظاهره وصولًا إلى باطنه لتحقيق كماله الذاتي، ويتجاوز ظاهر الكون وصولًا إلى باطنه وحقيقته؛ تحقيقًا للإرادة الإلهية، لا بد له أن يتخلص من عناصر الكون المتداخلة فيه والمكونة لطبيعته العنصرية والطبيعية. وهذا التخلص لا يتم إلا في الخيال عن طريق التجرد والزهد وتوجُّه الهمة إلى الله، «وأما الأولياء فلهم إسراءات روحانية برزخية يشاهدون فيها معانيَ متجسِّدة في صور محسوسة للخيال، يُعْطَون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني.»[18] والعارفون «في هذا السفر مثل النائم فيما يرى في نومه وهو يعرف أنه في النوم.»[19]

---

[16] الفتوحات ١ / ١٦٧.

[17] السابق نفسه.

[18] الفتوحات ٣ / ٣٤٢.

[19] الفتوحات ٢ / ٢٧٤.

والفارق بين الإسراء الصوفي والإسراء النبوي المحمدي — من هذه الجهة — هو أن هذا الإسراء الأخير إسراءٌ وانتقال حقيقي بالجسد، «وبهذا زاد على الجماعة رسول الله ﷺ بإسراء الجسم واختراق السموات والأفلاك حسًّا، وقطْعِ مسافات حقيقية محسوسة؛ وذلك كله لورثته معنًى لا حسًّا من السموات فما فوقها … فإن إسراءاتِهم تختلف لأنها معانٍ متجسدةٌ؛ بخلاف الإسراء المحسوس، فمعارج الأولياء معارجُ أرواح ورؤيةُ قلوب وصور برزخيات ومعانٍ متجسِّدة.»[٢٠]

إن التخلص من عناصر الكون إذن يتم برحلة خيالية؛ أي: يتم في هذه الحياة الدنيا والروحُ ما زالت تحلُّ في الجسد، وهو الموت الاختياري. ويتم هذا التخلص التدريجي بدءًا من عالم العناصر الطبيعية صعودًا إلى السماء الأولى حتى السماء السابعة، ثم فلك الكواكب، وفلك البروج والكرسي والعرش والطبيعة والهباء واللوح والقلم؛ إلى عالم الخيال المطلق. «فهذا الإسراء فيه حلَّ تركيبهم، فيوقفهم بهذا الإسراء على ما يناسبهم من كل عالم بأن يمرَّ بهم على أصناف العالم المركب والبسيط، فيترك مع كل عالَم من ذاته ما يناسبه. وصورة ترْكِه معه أن يرسل الله بينه وبين ما ترك منه مع ذلك الصنف من العالم حجابًا، فلا يشهده، ويبقى له شهود ما بقي حتى يبقى بالسر الإلهي، الذي هو الوجه الخاص الذي من الله إليه. فإذا بقي وحده رُفِع عنه حجاب الستر، فيبقى معه الله تعالى كما بقي كلُّ شيء منه مع مناسِبه، فيبقى العبد في هذا الإسراء هو لا هو، فإذا بقي هو لا هو أسري به حيث هو لا من حيث لا هو إسراءً معنويًّا لطيفًا.»[٢١]

وإذا كانت عناصر الكون التي يخترقها الخيال الصوفي في رحلته الصاعدة لها ظاهرٌ وباطنٌ، كما سبقت الإشارة، فالصوفي لا يقف عند ظاهر هذه المراتب الوجودية، بل يتجاوز ظاهرها إلى باطنها الروحي، أو لنقُلْ: إن الصوفي لا يستمد معرفته من أجسام الكواكب، بل يستمدها من أرواحها المدبرة لها بمراتبها المختلفة؛ سواء كانوا حُجَّابًا أو ولاة أو نوَّابًا كما فصلنا في الباب السابق. «إن العامة ما تشاهد إلا منازلهم، والخاصة يشهدونهم في منازلهم كما أيضًا تشاهد العامة أجرامَ الكواكب ولا تشاهد أعيان الحجاب.»[٢٢] فالعارف يكتسب المعرفة بباطن الكون من الأرواح المدبِّرة لكل مراتب الوجود. وعلى الصوفي أن يكون على حذر دائم من الخلط بين الكشف الخيالي والكشف

[٢٠] الفتوحات ٣ / ٣٤٣، وانظر: كتاب الإسرا ٢-٣.

[٢١] الفتوحات ٣ / ٣٤٣.

[٢٢] الفتوحات ١ / ٢٩٦.

الحسي، وعليه أيضًا أن يَحذَر الوقوف عند صورة بعينها من صور الوجود والاكتفاءَ بها، وإلا لم يتجاوز علمه هذه المرتبةَ التي وقف عندها.

ولكي يتجنب الصوفي المزلق الأول عليه أن يستجب لنصيحة ابن عربي، فمعيار التفرقة بين الكشف الخيالي والإدراك الحسي أنك «إذا رأيت صورة شخص أو فعلًا من أفعال الخلق أن تُغلق عينيك، فإن بقي لك الكشف فهو في خيالك، وإن غاب عنك فإن الإدراك يَعلَق به في الموضع الذي رأيته فيه. ثم إذا لَهَيت عنه واشتغلت بالذكر، انتقلت من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي؛ فتتنزل عليك المعاني العقلية في الصور الحسية، وهو تنزُّلٌ صعب.»[٢٣]

والمزلق الثاني، وهو الوقوف عند مرتبة معينة من مراتب الوجود، أو صورة بعينها من صوره، قد يوقِف الصوفي عند درجة من درجات المعرفة، وهي درجة ناقصة بالضرورة. وهدف الصوفي هو التحقق بالمعرفة الحقة تحقيقًا لإرادة الله من التجلي في أعيان صور الموجودات. وهذا مزلق يحذِّر منه ابن عربي بقوله: «فليكن عَقدُك عند دخولك إلى خلوتك إن شاء الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فكل ما يتجلَّى لك من الصور في خلوتك ويقول لك أنا الله، فقل سبحان الله [ما] أنت بالله. واحفظ صورةَ ما رأيت والْهَ عنها، واشتغل بالذِّكر دائمًا؛ هذا عقد واحد. والعقد الثاني ألا تطلُبَ منه في خلوتك سواه، ولا تعلِّق الهمةَ بغيره، ولو عرض عليك كلَّ ما في الكون فخذه بأدب ولا تقف عنده، وصمِّم على طلبك، فإنه يبتليك، ومهما وقفت مع ذلك فاتَك، وإذا حصَّلتَه لم يفُتْك شيء.»[٢٤]

إن المعراج الصوفي وإن بدأ بالمجاهدة والتعمل والتحقق بظاهر الشريعة والخلوة، فالمعرفة الناتجة عنه تتوقف على التجلي الإلهي على قلب العارف وباطنه. وهذا التجلي بدوره لا يكون إلا على قدر علم العارف بنفسه، وعلمُه بنفسه يتوقف على ترقِّيه في معراجه وعلى المرتبة الوجودية التي يصل إلى اختراقها. ووقوف العارف عند مرتبة خاصة يعني نقصًا في علمه، ويعني بالتالي نقصًا في درجة التجلي. من هذا المنطلق يجب على السالك أن يبذل قصارى جهده، ولا يقفَ عند صورة كونية مهما كانت مرتبتها حتى يترقى في العلم والمعرفة إلى كمالها: «فما حصل لك من العلم به منه [من الله وبه] في مجاهدتك وتهيُّئك في الزمان الأول مثلًا ثم أشهدت في الزمان الثاني، فإنما تشهد منه صورةَ علمك المقررةَ

[٢٣] رسالة الأنوار ٧–٨.

[٢٤] السابق ٧.

في الزمان الأول، فما زدت سوى انتقالك من علم إلى عين والصورةُ واحدة.»[٢٥] فالكشف — أو الشهود — متوقف على العلم، والعلم متوقف على المرتبة الكونية التي وقف عندها السالك؛ فكلما قلَّ علمه قلَّ كشفه وقلَّت مشاهداته. فإذا وصل العارف إلى مقام الكشف التام الذي ليس وراءه كشف، تحقَّق بحقيقته الروحية الباطنة وتحقق بباطن الوجود، وتحقق — من ثَم — بباطن الشريعة. وحصل بالتالي على المعرفة الحقة في هذه الحياة الدنيا، وهو ما زال في عالم الظاهر الحسي متحققًا بحقيقته الجسمية، محافظًا على ظاهر الشريعة وأوامرها ونواهيها، «فقد حصَّلت ما كان ينبغي لك أن تؤخره لموطنه؛ وهو الدار الآخرة التي لا عمل فيها، أوانَ زمان مشاهدتك لو كنت فيه صاحب عمل ظاهر. وتلقِّي علم بالله باطنٍ كان أولى بك؛ لأنك تزيد حسنًا وجمالًا في روحانيتك الطالبة ربَّها، وفي نفسانيتك الطالبة حصتَها، فإن اللطيفة الإنسانية تُحشر على صورة علمها، والأجسام تُنشر على صورة أعمالها من الحَسن والقبيح، وهكذا إلى آخر نَفَس. فإذا انفصلت من عالم التكليف وموطن المعارج والارتقاءات، حينئذٍ تجني ثمرة غرسك.»[٢٦]

إن الفارق بين المعرفة التي يتحقق بها العارف في رحلته هذه، وبين المعرفة التي نصل إليها جميعًا بعد الموت؛ هو الفارق بين النعيم، أو بين التمتع برؤية الله الدائمة في موطن «الكثيب» في الجنة، والعذابِ بحجابه الدائم عن غير العارفين. إن هذه المعرفة الصوفية هي مناط التكليف ومناط الثواب والعقاب، وهي معرفة ناتجة عن العمل بظاهر الشريعة، فالعمل هو الظاهر، والمعرفة هي الباطن، ولا يمكن الوصول إلى الباطن إلا من خلال الظاهر. وإذا كانت العبادة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ تعني ظاهريًّا العباداتِ الشرعيةَ، فإنها يمكن أن تعني — باطنيًّا — المعرفةَ، «فلو عرَف نفسه بمعرفتهم دونهم ما أوجد عيونهم، فصحَّ التكليف في القِدَم والخلق في حال العدم.»[٢٧] فالعبادة ظاهرها العمل وباطنها المعرفة، والمعرفة هي الهدف النهائي من الإيجاد الإلهي.[٢٨]

[٢٥] رسالة الأنور ٤.

[٢٦] رسالة الأنوار ٤.

[٢٧] تنزل الأملاك ٤٤، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٤٧٠، ٣ / ٣٧٨، ٤ / ٧٥.

[٢٨] لمزيد من التفاصيل عن المعراج الصوفي عامة ومعراج ابن عربي خاصة، انظر: الفتوحات ٢ / ٧٣، ٢٨٤، ٣ / ٣٤٣–٣٥٤، رسالة الأنوار، كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، شرح عبد الكريم الجيلي على رسالة الأنوار المسمى الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار ١٥٢–٢٥٠.

وإذا كانت رحلة الصوفي تحقيقًا للمعرفة، وتجاوزًا لثنائية الظاهر والباطن على مستوى الوجود والإنسان والشريعة؛ رحلةً خيالية، فإن العلم الناتج عنها يكون علمًا متلبِّسًا بالصورة، أو لنقُلْ: إن كشف الصوفي في هذه الرحلة كشف خيالي، ومن شأن الخيال الجمعُ بين طرفي الحس والعقل أو المعنى والصورة. وهذا بدوره يثير إشكاليةً جديدة لاحظنا طَرَفًا منها في حديث ابن عربي عن حاجة الخيال لقوة تعدِّيه من الصورة إلى العلم الخالص، إلى قوة تأويلية — إن صحَّ التعبير — تتجاوز الصورَ إلى معناها الخالص. وإذا كان المتصوفة عمومًا، وابن عربي خصوصًا، لا يثقون بالفكر والعقل الذي اعتمد عليه الفلاسفة والمتكلمون، فإنهم يضعون «القلب» بديلًا عن العقل، فما هو دور «القلب» في عملية المعرفة؟ وما هو دوره مِن ثَم في التأويل؟ هذا ما سنتعرض له في الصفحات المقبلة.

(٤) الخيال والقلب

سبقت الإشارة في الموازنة بين الإنسان والعالم إلى قيام الإنسان على التربيع المتماثل مع حقائق العالم، فالإنسان مكوَّن من روح وعقل ونفس وجسم. وسبقت الإشارة أيضًا إلى العلاقة بين الروح والعقل من جهة، والنفس والجسم من جهة أخرى، فالنفس برزخ بين الروح والجسم، وهي بحكم طبيعتها البرزخية عُرضة لطرفَي النقيض، فإذا أطاعت الروح والعقل انتهت إلى الخلاص وصحَّ عليها اسمُ «النفس المطمئنة»، وإن أطاعت الهوى والشهوة — وهما من توابع الجسد — سقطت وصحَّ عليها اسمُ «الأمَّارة بالسوء»، وإذا كان الخيال قوةً من قوى النفس، فهو — بدوره — قوة وسيطة بين العقل والروح من جهة، والحس من جهة أخرى، ولا يتجاوز إدراكُه ومعرفته هذا الإطارَ البرزخي، فإنْ خضع لمعطيات الحواس فهو خيال العامة، وإن تلقَّى عن الروح والقلب فهو خيال العارفين الذين يدركون الأمور على ما هي عليه. وإدراك الخيال عن القلب في حالة العارف هو الإدراك الصحيح الذي لا يحتاج إلى تأويل في ذاته، (وإن احتاج التعبير عنه باللغة إلى مثل هذا التأويل).

ورحلة الصوفي وإن بدأت بالخيال الإدراكي العادي بعد تصفيته وتنقيته تنتهي في غايتها النهائية إلى تجاوز الوجود الظاهر الحسي؛ بمستوياته ومراتبه المختلفة، فيتلقى العارف عن ربه مِن تجلِّيه على قلبه، فيصبح القلب هو المجلى المعرفي، ويصبح الخيال مرآةً عاكسة لما في القلب، وينتقل العارف من المشاهدة إلى المكاشفة، كما انتقل في رحلته

الخيالية من العلم إلى المشاهدة. ومعنى ذلك أن العلم يؤدي إلى المشاهدة، والمشاهدة ترتبط بالحال التي يكون عليها الصوفيُّ والتي تحدِّد له المقام المعرفي. فإذا وصل العارف إلى حالة الفناء أو الموت الاختياري تتم له المكاشفةُ فيرى الله في كل الأشياء. ولا يصبح تنوُّع الصور وعدم ثباتها في خياله عائقًا عن المعرفة، بل الأحرى القول إنه يدرك الثبات في التنوع، ويدرك أن كل هذه الصور ليست سوى مجالٍ لحقيقة ثابتة واحدة.

تحتاج المعرفة الخيالية إلى التأويل، بينما لا تحتاج المعرفة القلبية إلى مثل هذا التأويل. ولكن هذه المعرفة الأخيرة نتيجةٌ للأولى ولازمة عنها، وهي التي تجعل تأويلها ممكنًا وقائمًا على أساس صحيح. إن الوجود كلَّه صور خيالية منصوبة، وابن عربي لا يفتأ يذكِّرُنا بالحديث النبوي: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»، «فإذا ارتقى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة، وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيمانًا وكشفًا؛ ولهذا ذكر الله أمورًا واقعةً في ظاهر الحس، وقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾، وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً﴾؛ أي: جُوزوها واعبُروا ما ظهر لكم من ذلك إلى عِلم ما بطَن به.»[٢٩] فالوجود الخيالي يحتاج إلى تجاوز صوره الظاهرة، والخيال الإنساني هو القادر على ذلك، فإذا تجلى الله على القلب وتحقَّق الإنسان بروحه الباطنة، التي محلها القلب، أمكن تأويلُ هذا الوجود الخيالي وفَهْم حقيقته الباطنة.[٣٠]

إن العلاقة بين الخيال والقلب تتوازى مع علاقة الظاهر بالباطن، فالخيال يوازي الوجود الظاهر من جهة، كما يوازي ظاهر الإنسان من جهة أخرى، والقلب هو باطن الإنسان، وهو من ناحية أخرى مَسكن الروح الإلهي في الإنسان. وعلاقة الظاهر بالباطن والخيال بالقلب لا تقوم على الانفصال؛ إذ يمثل الظاهر والخيال أداةً ومَعْبرًا للوصول للباطن والقلب، ولا يمكن الوصول إلى الباطن إلا بعبور الظاهر. من هنا يكتسب الخيال الإنساني أهميته؛ فهو الأداة القادرة على عبور الظاهر الحسي الوجودي، والقلب هو الأداة القادرة على التأويل. والعبور والتأويل ليسا هدفَين منفصلين، بل هما وسيلتان لغاية واحدة هي المعرفة الصحيحة التامة.

إن الفارق بين ابن عربي والفلاسفة أن الفلاسفة أخضعوا الخيال للعقل، واعتبروا العقل هو «الوسيلة المثلى للمعرفة اليقينية، والمعيار الحقيقي الذي لا يخطئ في الحكم

[٢٩] الفتوحات ٢ / ٣٧٩.

[٣٠] انظر: هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي ١٣–١٥.

على الأشياء … وعندما يتسامى الفلاسفة — رغم تباين اتجاهاتهم واختلاف مصادرهم وأصولهم — بالعقل إلى هذه الدرجة، فمن الطبيعي أن ينظروا إلى الخيال الإنساني نظرةً متشككة حذِرة، تتراوح بين الريبة والهجوم الحاد.»[٣١] وحتى الفلاسفة الذين اختلطت فلسفتهم بالنزعة الصوفية، كالفارابي وابن سينا، فرَّقوا بين طريقين في الاتصال بالعقل الفعَّال: طريق التأمل والنظر، وطريق الإلهام والمخيلة. الطريق الأول هو طريق الفلاسفة، ووسيلته النظر العقلي، «وإن يكن نادر الوجود وخاصًّا بعظماء الرجال.» والطريق الثاني خاص بالأنبياء، «فكل إلهاماتهم وما ينقُلون إلينا من وحي منزَّل أثرٌ من آثار المخيلة ونتيجةٌ من نتائجها.»[٣٢] يختلف ابن عربي مع الفلاسفة ولا يَعتدُّ بالعقل من حيث اعتماده على القوة المفكرة، وإن اعتدَّ به إذا تحول إلى مجرد قابل ومتلقٍّ عن الروح أو القلب. وقد أشرنا فيما سبق إلى أنه نظر إلى العلاقة بين الروح والعقل من خلال منظور الإمداد من جانب الروح والاستمدادِ من جانب العقل. وهو من ناحية أخرى يختلف مع الفلسفة الممتزجة بالتصوف، فلا يرى الخيال المُلْهَم قاصرًا على الأنبياء، كما أنه لا يُقصِر دور الخيال على الاتصال بالعقل الفعَّال، بل يراه أداةً لعبور الخيال الوجودي بكل مراتبه؛ كما سبق أن وضحنا.

ومن الطبيعي بعد ذلك كله حين يقارن ابن عربي بين معراج الصوفي الخيالي ومعراج الفيلسوف الزاهد، أو «صاحب النظر» كما يسميه، أن تتوقف رحلة «صاحب النظر» عند آخر حدود الأفلاك المتحركة لا يتعداها، بينما يستمر الصوفي مخترِقًا آفاقَ الأفلاك الثابتة والعالم الروحي، فيدخل البيت المعمور، ولا يدخله صاحب النظر. «ثم ارتحل من عنده يطلب العُروجَ ومسك صاحبه صاحب النظر هناك، وقيل له قفْ حتى يرجع صاحبك؛ فإنه لا قَدم لك هنا.»[٣٣] وإذا كان الفيلسوف والصوفي لا يتساويان في معراجهما، فهما لا يتساويان أيضًا في المعرفة التي يحصِّلها كلٌّ منهما في الآفاق التي يتساويان في الوصول إليها. والعلة وراء ذلك أن الصوفي أو التابع تتلقاه روحانيةُ الأنبياء المقيمين في هذه الفلاك، بينما تتلقى صاحبَ النظر أرواحُ الأفلاك ذاتها، وفارق

[٣١] جابر عصفور، الصورة الفنية في الموروث النقدي والبلاغي ٤٨–٤٩.

[٣٢] إبراهيم بيومي مدكور، في الفلسفة الإسلامية؛ منهج وتطبيقه ٧٦، ٧٧. وانظر أيضًا: جوزف الهاشم، الفارابي ١٤٠، وإبراهيم إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ١ / ١١٤.

[٣٣] الفتوحات ٢ / ٢٧٩.

بين المعرفة التي تهبها أرواح الأفلاك وتلك التي تهبها أرواح الأنبياء، «فكل ما حصل لصاحب النظر حصل للتابع، وما كل ما حصل للتابع حصل لصاحب النظر، فما يزداد صاحب النظر إلا غمًّا على غم.»[٣٤]

إذا تجاوزنا هذا الخلاف الأساسي بين ابن عربي والفلاسفة في دور العقل وفي مدى فاعلية الخيال، يمكن لنا القول إن مفهوم الخيال الإنساني عند ابن عربي وعلاقته بقوى الحس من جهة، وبالقوى الباطنة من جهة أخرى، لا يختلف كثيرًا عما نجده عند الفلاسفة. وابن عربي لا يطيل إطالةَ الفلاسفة في وصف قوى الإدراك وعلاقة بعضها ببعض، بل يكتفي بالإطار العام والخطوط العريضة، وإن كان يضعها في نسق فلسفته وتصوره الخاص. فالحواس لها جانبان: جانبها الظاهر وجانبها الباطن، أو الجانب المُلْكي والجانب الملكوتي، أو جانب الغيب وجانب الشهادة. الحواس من حيث جانبها الظاهر تؤدي انطباعاتها إلى المخيلة، ومن حيث جانبها الباطن هي أرواح نورية تؤدي إلى القلب وفي خدمته. وانطباعات الحواس الظاهرية هي صور المدركات المبصَرة أو المسموعة أو المشمومة أو المَذوقة أو الملموسة. ويهمنا الآن فيما يرتبط بوظيفة الخيال الجانبُ الظاهر من الحواس.

إن الحواس الخمس في علاقتها بالخيال مجرد آلات تنقُل انطباعها بالمحسوسات نقلًا أمينًا، إذا كانت صحيحةً خالية من العلل والموانع كالضعف والمرض ووجود الحُجب بين الحضور والشيء المدرَك. وتنتقل هذه الصور الحسية إلى الخيال كما هي، فيحتفظ بها أو ينقلها إلى القوة المصورة التي تُنشئ من جزئيات هذه الصور صورًا جديدة عناصرُها منتزَعة من الصور الحسية. ومعنى ذلك أن الخيال مجرد ناقل أمين لمعطيات الحس من جهة، وما تهبه القوة المصورة من جهة أخرى. والخيال بهذا الفَهم مجرد مرآة عاكسة من خارج (انطباعات الحواس) أو من داخل (القوة المصورة). «وجعل سبحانه القوة الخيالية محلًّا جامعًا لما تعطيها القوة الحساسة، وجعل لها قوةً يقال لها المصورة، فلا يحصل في القوة الخيالية إلا ما أعطاه الحس أو أعطته القوة المصورة. ومادة المصورة من المحسوسات فتركِّب صورًا لم يوجد لها عين، لكنْ أجزاؤها كلها موجودة حسًّا.»[٣٥]

---

[٣٤] الفتوحات ٢ / ٢٧٣–٢٧٤.

[٣٥] الفتوحات ١ / ١٢٥–١٢٦.

فإذا انتقلنا من الخيال إلى القوة المفكرة، عدنا إلى خلاف ابن عربي مع الفلاسفة، فالقوة المفكرة في نظر ابن عربي بلاءٌ من الله للإنسان، والعقل إذا اعتمد عليها معرَّض للضلال؛ ولذلك لم يعتمد المتصوفة على هذه القوة المفكرة التي قد تقع في شبهةٍ تشوش عليها طريق المعرفة. ولم يعتمدوا على العقل المفكر المستدل، بل اعتمدوا على العقل القابل المستمد من الروح أو القلب. والعلة وراء عدم الثقة بالقوة المفكرة أنها تعتمد على مقولاتها الخاصة في التمييز بين معطيات الخيال، وقد تصل إلى المعرفة إذا كانت مقدماتها صحيحة، ولكنها تصل إلى الجهل إذا كانت المقدمات خاطئة، فصوابها ليس صوابًا ذاتيًّا كإدراك الحواس أو إدراك الخيال: «إدراك الحواس للأشياء إدراك ذاتي، ولا تؤثر العلل الظاهرة العارضة في الذاتيات. وإدراك العقل على قسمين: إدراك ذاتي هو فيه كالحواس لا يخطئ، وإدراك غير ذاتي، وهو ما يدركه بالآلة التي هي الفكر وبالآلة التي هي الحس. فالخيال يقلِّد الحس فيما يعطيه، والفكر ينظر في الخيال فيجد الأمور مفرداتٍ، فيحب أن ينشئ منها صورةً يحفظها العقل فينسُب بعض المفردات إلى بعض، فقد يخطئ في نسبة الأمر على ما هو عليه وقد يصيب، فيحكم العقل على ذلك الحد فيخطئ ويصيب، فالعقل مقلِّد؛ ولهذا اتصف بالخطأ. ولما رأت الصوفية خطأ النظَّار عدلوا إلى الطريقة التي لا لَبْس فيها ليأخذوا الأشياء عن عين اليقين ليتصفوا بالعلم اليقين.»[٣٦]

إن خطأ العقل ينتُج من اعتماده على الآلة التي هي القوة المفكرة، والتي تقوم بالربط بين معطيات الحواس؛ بناءً على أدلتها. إن خطأ العقل ليس ذاتيًّا؛ إذ العقل في ذاته مقلد، ومن ثَم يجب عليه أن يقلِّد الروح، وأن يتلقَّى المعرفة من منبعها الأصيل: «فقد علمنا أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده القَبول. فإذا كان بهذه المثابة فقَبوله من ربه لِمَا يخبر به عن نفسه تعالى أَولى من قَبوله من فكره.»[٣٧] إن ابن عربي والمتصوفة، خلافًا لما هو شائع، لا يهاجمون العقل بإطلاق، ولكن يهاجمون العقل الذي يعتمد على أدلته ومقولاته في الاستدلال؛ أي: يعتمد على القوة المفكرة.[٣٨] وإذا كان العقل مجرد مقلِّد يتلقَّى عن الفكرة كما يمكن أن

[٣٦] الفتوحات ٢ / ٦٢٨ وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ٢١٣-٢١٤.

[٣٧] الفتوحات ١ / ٢٨٨.

[٣٨] انظر: محمود قاسم، موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ١٠.

يتلقَّى مباشرةً عن الروح، فعلينا أن نفهم هجوم ابن عربي على العقل على أساس أنه هجوم على القوة المفكرة لا على العقل ذاته. وهذه القوة المفكرة هي البلاء الذي ابتلى الله به الإنسان، «فكان البلاء الذي ابتلاه الله به أنْ خلق فيه قوةً تسمى الفكر، وجعل هذه القوة خادمةً لقوة أخرى تسمى العقل، وجَبَر العقل مع سيادته على الفكر أن يأخذ منه ما يعطيه، ولم يجعل مجالًا للفكر إلا في القوة الخيالية ... وذلك لأن العقل خُلِق ساذَجًا ليس عنده من العلوم النظرية شيء. وقيل للفكر ميِّز بين الحق والباطل الذي في هذه القوة الخيالية، فينظر بحسَب ما يقع له، فقد يحصل في شُبهة، وقد يحصل في دليل عن غير علم منه بذلك، ولكن في زعمه أنه عالمٌ بصور الشُّبَه من الأدلة، وأنه قد حصل على علم، ولم ينظر إلى قصور المواد التي استند إليها في اقتناء العلوم، فيَقبلها العقلُ منه ويحكم بها، فيكون جهْلُه أكثرَ من علمه بما لا يتقارب ... ولما رجعوا إلى الأخذ عن قواهم المفكرة في معرفة الله، لم يجتمعوا قط على حكم واحد في معرفة الله، وذهبت كل طائفة إلى مذهب، وكثرت المقالة في الجانب الإلهي الأحمى، واجترءوا غايةَ الجراءة على الله. وهذا كله من الابتلاء الذي ذكرنا من خلقه الفكرَ في الإنسان.»[٣٩]

الخيال إذن قوة من قوى النفس تحتل موقعًا وسطًا بين الحس والفكر، وإذا كان إدراك الحواس للأشياء إدراكًا ذاتيًّا، والخيال مقلِّد للحس، فمن الطبيعي أن يختلف موقف ابن عربي من الخيال عن موقف سابقيه من الفلاسفة؛ على أساس أن ما ينطبع فيه من خارج أو داخل، من الحس أو من المصورة، ينطبع انطباعًا ذاتيًّا. قد نجد ابن عربي أحيانًا يتحدث عن أغاليط الخيال كما يتحدث عن أغاليط الحواس، ولكنه يردُّ هذه الأغاليط إلى علل طارئة في الحواس، كما يردُّ أغاليط الخيال إلى وجوده في الجسم الطبيعي، وإلى اعتماده على القوتين الحافظة والمذكِّرة. وينتهي ابن عربي إلى أنه «ما من قوةٍ إلا ولها موانعُ وأغاليطُ، فيحتاج إلى فصلها من الصحيح الثابت.»[٤٠] وعلينا دائمًا أن نكون على وعي بتفرقة ابن عربي بين خيال العامة وخيال العارفين؛ الذي يصل إلى درجة من النقاء والشفافية تمتنع معها إمكانية الغلط.

وليس الخيال بهذا الفهم مجردَ قوة حيوانية، ولكنه القوة الإنسانية الوحيدة التي تمكِّن الإنسان من اختراق ظاهره وصولًا إلى باطنه، أو من اختراق الصور الوجودية

---

[٣٩] الفتوحات ١ / ١٢٥–١٢٦.

[٤٠] الفتوحات ١ / ٢٨٩.

بمراتبها المتعددة في رحلة شاقة صاعدة وصولًا إلى معناها الباطن الروحي. إن الخيال وسيلة وليس غايةً في ذاته، إنه وسيلة إلى القلب أو إلى باطن الإنسان الروحي. وحين يصل العارف إلى التحقق بباطنه والتحقق بحقيقة الوجود، تنتقل هذه المعرفة وتنعكس إلى الخيال، فيتلقى المعرفةَ الحقة، ويميز المعنى في الصورة التي يدركها؛ ومن ثَم يصبح قادرًا على التأويل.

إن للقلب — كما لكل شيء في فكر ابن عربي — جانبين: جانبًا سلبيًّا وجانبًا إيجابيًّا. يتمثل الجانب الإيجابي في أن القلب الفيزيقي هو موطن الروح الخليفة الإلهي في أرض البدن الإنساني. والقلب من هذه الزاوية قابلٌ للتجليات الإلهية، وقابل للمعرفة الحقة والعلم الصحيح. «إن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم، وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص به مَن يشاء من عباده؛ مِن مَلَك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له لا علم له.»[٤١] ولا يتحقق هذا الكشف إلا بالمجاهدات والمَشاقِّ التي أشرنا إليها.

أما الجانب السلبي للقلب فيتمثل في الغفلة التي يمكن أن تطرأ عليه، واشتغالِ صاحبه بأعراض الدنيا الزائلة فتصدأ مرآته. وقد يطرأ هنا سؤال: إذا كان القلب هو موطن الروح، والروح من العالم الأعلى، عالم الملكوت، والتجليات الإلهية دائمة لا تنقطع ولا تتوقف، فكيف يمكن للقلب أو للروح أن تنقطع صلتها بهذه التجليات؟ وتكمن إجابة ابن عربي على هذا السؤال فيما سبق أن أشرنا إليه من أن علاقة الظاهر بالباطن أو الروح بالجسم ليست قائمةً على الانفصال، فالنفس وسيط بينهما؛ لها وجه إلى الروح والعقل ووِجهةٌ إلى الجسم الطبيعي. ومن هذا المنطلق فإن النفس إذا اشتغلت بظاهرها وتجاهلت باطنها، كان هذا الاشتغال بمثابة الرانِ الذي يطرأ على مرآة القلب: «إن القلب مرآةً مصقولة كلها وجه لا تصدأ، فإن أطلق عليها أنها صَدِئت، كما قال عليه السلام: إن القلوب لَتصدأُ كما يصدأ الحديد. وفيه أن جِلاءها ذِكر الله وتلاوة القرآن، ولكن من كونه الذكر الحكيم، فليس المراد بهذا الصدأ أنه طَخاءٌ على وجه القلب، ولكنه لما تعلَّق واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله، كان تعلُّقه بغير الله صدأً على وجه القلب؛ لأنه المانع عن تجلي الحق إلى هذا القلب؛ لأن الحضرة الإلهية مُتجلَّاة على الدوام لا يُتصور في

---

[٤١] الفتوحات ١ / ٢١٨.

حقها حجابٌ عنا. فلما لم يَقبلها هذا القلب من جهة الخطاب الشرعي المحمود لأنه قَبِل غيرها، عَبَّر عن قَبول ذلك الغير بالصدأ والكُن والقُفل والعمى والران وغير ذلك.»[٤٢]

إن التجلياتِ الإلهيةَ الدائمة — وجوديًّا ومعرفيًّا — تمنع أن يكون هناك صدأ حقيقي على مرآة القلب، وإنما الغفلة والنسيان هو التعلق بالأسباب والأغيار والاشتغال بها. وحقيقة الأمر أن كل قلب عنده العلم بالله وإن تصوَّر صاحبُ القلب غير ذلك: «فالحق يعطيك أن العلم عنده، ولكن يغير الله في علمه وهو بالله في نفس الأمر عند العلماء بالله.»[٤٣] فالمسألة إذن مسألة غفلة عن حقيقة العلم الباطن في القلب، ولكن هذه الغفلة تمثل حجابًا معرفيًّا بين باطن الإنسان وظاهره، وهذا الحجاب يَعوقه عن كماله المنشود.

ويمكن التعبير عن جانبَي القلب من خلال ثنائيات عديدة هي: الظاهر والباطن، ولَمَّة المَلَك ولَمَّة الشيطان، والخواطر المحمودة والخواطر المذمومة؛ إذ القلب محور لكل هذه التناقضات وواقع بين طرفيها. قد يقال إن الشيطان والخواطر المذمومة والتعلق بالظاهر أمورٌ نفسية تتعلق بالنفس أكثرَ مما تتعلق بالروح، ولكن علينا ألا ننسى أن النفس في تصور ابن عربي هي كريمة الروح وحرَّته، كما سبقت الإشارة، فكونها مصدرَ كل شيء لا ينفي أنها في النهاية واسطةٌ بين الظاهر والباطن والجسم والروح والخواطر المذمومة والخواطر المحمودة ولمة الشيطان ولمة المَلَك. والفارق بين القلب والنفس — في نظر ابن عربي — أن القلب لا يخلو عن المعرفة، وإن كانت هذه المعرفة محجوبةً لا تظهر على النفس، وهي من ثَم معرفة كامنة لا فائدة منها.

ومما له دلالته في هذا الصدد أن ابن عربي يفرِّق في التجليات الإلهية بين التجلي إذا كان على ظاهر النفس، وبين نفس التجليات إذا كانت على باطن النفس. فإذا كانت التجليات على ظاهر النفس «وقع الإدراك بالحس في الصورة في برزخ التمثل، فوقعت الزيادة عند المتجلى به في علوم الأحكام إن كان من علماء الشريعة، وفي علوم موازين المعاني إن كان منطقيًّا، وفي علوم ميزان الكلام إن كان نحويًّا.»[٤٤] وإذا وقع التجلي على باطن النفس «وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد؛ وهي المعبر عنها بالنصوص؛ إذ النص ما لا إشكال فيه ولا احتمالَ بوجه من الوجوه،

[٤٢] الفتوحات ١ / ٩٠، وانظر: مواقع النجوم ١٣٠، ١٣٢–١٣٣، ١٤١–١٤٢.
[٤٣] الفتوحات ١ / ٩٠.
[٤٤] الفتوحات ١ / ١٦٦.

وليس ذلك إلا في المعاني، فيكون صاحب المعاني مستريحًا من تعب الفكر، فتقع له الزيادة عند التجلي في العلوم الإلهية وعلوم الأسرار وعلوم الباطن وما يتعلق بالآخرة، وهذا مخصوص بأهل طريقتنا.»[٤٥]

إن التفرقة بين هذين النوعين من التجليات تؤدي إلى التفرقة بين نوعين من العلوم: العلوم الدنيوية، كالفقه والمنطق والنحو، وعلوم الباطن؛ وهي علوم المعاني المجردة التي لا إشكال فيها ولا تحتمل التأويل؛ وهي التي يعبر عنها ابن عربي بـ «النصوص»، وهو مصطلح سنتعرض له فيما يلي. ويضيف ابن عربي إلى النوع الأول من هذه العلوم «الإدراك الحسي بالصورة في برزخ التمثل»، ومعنى ذلك أن المعرفة الخيالية تنتمي لظاهر النفس، والمعرفة الباطنية وعلوم الأسرار تنتمي لباطن النفس. وإذا كانت العلوم الباطنية لا تحتمل اللَّبس أو التأويل، فإن العلوم الأولى هي التي تحتاج للتأويل، ولا يمكن الوصول لتأويلها إلا بعلوم الباطن والأسرار، كما لا يمكن الوصول إلى علوم الباطن والأسرار إلا من خلال علوم الظاهر. إن التجلياتِ الإلهيةَ في التحليل الأخير هي الأصل الوجودي والمعرفي في نفس الوقت، هي أصل ظهور صور الموجودات في عالم البرزخ، وهي أصل المعارف كلها والعلوم؛ كونيةً كانت أم روحية. وإذا كانت العلوم كلها نتيجة للتجليات الإلهية، فمن الطبيعي أن ينكر ابن عربي أثر الفكر في تحصيل العلوم الدنيوية، ويردُّ العلوم كلَّها، كونيةً وباطنية، لأصلها الإلهي. إن أهل الظاهر يتوهمون أن الزيادة التي تحصل لهم في علومهم هي أثر من آثار الفكر، أما أهل الباطن العارفون المحققون فيعلمون الأمر كما هو عليه: «فأهل هذه الطريقة يعلمون أن هذه الزيادة إنما كانت من ذلك التجلي الإلهي لهؤلاء الأصناف، فإنهم لا يقدِرون على إنكار ما كُشف لهم، وغير العارفين يُحسُّون الزيادة وينسُبون ذلك إلى أفكارهم، وغير هذين يجدون من الزيادة ولا يعلمون أنهم استزادوا شيئًا، فهُم في المثل كمثل الحمار يحمل أسفارًا بئس مثلُ القوم الذين كذبوا بآيات الله؛ وهي هذه الزيادة وأصلها. والعجب من الذين نسبوا ذلك إلى أفكارهم، وما عَلِم أن فكره ونظره وبحثه في مسألة من المسائل هو من زيادة العلوم في نفسه من ذلك التجلي الذي ذكرناه، فالناظر مشغول بمتعلَّق نظره وبغاية مطلبه فيُحجَب عن علم الحال، فهو في مَزيد علم وهو لا يشعر.»[٤٦]

---

[٤٥] الفتوحات ١ / ١٦٦.

[٤٦] الفتوحات ١ / ١٦٦.

وهكذا ينتهي ابن عربي إلى التوحيد بين هذين النوعين من العلوم من حيث أصلهما الإلهي، ويردُّ الجهل بهذا الأصل إلى الحجاب الذي يفصل باطن النفس عن ظاهرها، ويَحول دون علاقة التداخل المفترضة. والإشكال الذي يقع فيه ابن عربي حقيقةً هو أنه أحيانًا يردُّ الحجاب إلى فعل النفس واشتغالِها بالأسباب وأمور الدنيا، وأحيانًا أخرى يردُّ الحجاب إلى حقائقَ إلهية؛ كما يردُّ المعاصيَ الواقعة من البشر إلى حقائق الألوهية أيضًا.[47] ويمكن رد هذا التعارض في فكر ابن عربي إلى طبيعة هذا الفكر التوفيقية، كما عرضنا له بالتفصيل قبل ذلك. والسؤال الآن: كيف يمكن للقلب تحصيلُ علوم الباطن؟ وما هي الأدوات المعِينة له على تحقيق هذه الغاية؟

إذا كانت التجليات الإلهية هي علة ظهور أعيان الموجودات، فإن هذه التجلياتِ ذاتَها هي علة المعرفة التي يقذفها الله في قلب المؤمن بعد أن يُجلِّي مرآة هذا القلب بتوجيه الهمة إلى الله، والانصرافِ عن كل ما سواه. ولا يمكن للقلب أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلة العارف الخيالية التي يخترق بها ظاهره وظاهرَ الكون؛ وصولًا إلى باطنه وحقيقة الكون. ومعنى ذلك أن هناك نوعين من التجلي: التجلي الوجودي للظهور في أعيان صور الممكنات، والتجلي الإلهي المعرفي على قلوب العباد. ولا يقع هذا التجلي الثاني إلا بعد رحلة الصوفي الصاعدة، فيتجلى الله على قلب العبد، أو لنقُلْ: تتجلى الحقيقة من باطنه فيصبح قادرًا على التأويل وفَهْم الباطن الحقيقي لظواهر الوجود. وإذا كان ظهور صور أعيان الممكنات يمثِّل حُجبًا كثيفةً متراكمة على الحقيقة الإلهية، فإن التجلي على القلوب يمثل رفعًا لتلك الحُجُب؛ وذلك على أساس أن القلب هو باطن الإنسان الذي يقابل حقيقة الألوهة، وظاهره هو جسده الذي يقابل حقائق الكون.

وفي هذا الصدد يحتفي المتصوفة بالحديث القدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلبُ عبدي المؤمن.» وقد سبقت الإشارة إلى أن القلب متنوع، فهو يقابل تنوع الصور التي تظهر بها الألوهةُ في صور الموجودات، أو هو يقابل ظاهر الألوهة. وإذا كانت الألوهة لها ظاهر وباطن، كما سبقت الإشارة، فمن الطبيعي أن يقع التجلي الوجودي والمعرفيُّ من ظاهر الألوهة على باطن العبد، من ظاهر الألوهة على القلب الذي يتنوع معها. وإذا كان القلب هو باطن النفس الإنسانية، فالتجليات التي تقع من ظاهر

[47] انظر: الفتوحات ١ / ٢٦٨–٢٦٩، ٤ / ٢٩٦.

الألوهة على باطن النفس تُنتج علوم الباطن والأسرار؛ «وتجلِّي الحق لكل مَن تجلَّى له من أي عالم كان، من عالم الغيب أو الشهادة، إنما هو مِن اسمه الظاهر. وأما الاسم الباطن فمن حقيقة هذه النسبة أنه لا يقع فيها تجلٍّ أبدًا؛ لا في الدنيا ولا في الآخرة، فإن معقولية النسب لا تتبدل وإن لم يكن لها وجودٌ عيني، لكن لها الوجود العقلي؛ فهي معقولة.»[٤٨]

التجلي واقع إذن من الظاهر الإلهي على الباطن الإنساني؛ وهذا هو بُعْد المغايرة، وواقع من الحقائق المتنوعة على القلب المتنوع؛ وهذا هو بُعد المماثلة. وهذان البعدان يلتقيان كما قلنا ويؤسسان مشروعية المعرفة وإمكانيتها، ويوصلان إلى العلم الصحيح: «إن العلم تحصيل القلب أمرًا ما على حدٍّ ما هو عليه ذلك في نفسه، معدومًا كان ذلك الأمرُ أو موجودًا، فالعلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب، والعالم هو القلب، والمعلوم هو ذلك الأمر المحصَّل.»[٤٩]

وإذا كان ابن عربي فيما سبق قد ربط بين الحواس والخيال والقوة المصورة، وجعل الخيال واسطةً تتلقى من كل منهما، فإن القلب في نظره — وهو باطن النفس — له قوًى إدراكية ظاهرة وأخرى باطنة. القوى الظاهرة هي الحواس الخمس، ويطلق عليها ابن عربي اسم الأمراء المُلْكيين، والقوى الباطنة هي الروح الحيواني والروح الخيالي والروح المفكرة والروح العقلي والروح القدسي، ويطلق عليها ابن عربي اسم الأمراء المَلَكوتيين.[٥٠] وليست هذه القوى الإدراكية الباطنة الخمس سوى الحس المشترك الذي يطلق عليه ابن عربي اسم «الروح الحيواني» وخزانة الخيال وخزانة الفكر والعقل. وهذه القوى الأربع محلها الدماغ، وتترتب فيه على ترتيبها السابق.[٥١] أما القوة الخامسة فهي الروح القدسي ومسكنها القلب؛ كما سبقت الإشارة. ومن الواضح أن عدد قوى الإدراك الظاهرة والباطنة يتماثل عند ابن عربي مع عدده عند الفلاسفة، وإن كان يطلِق على بعضها أسماءً مغايِرة، ويُخضِعها جميعًا لتصوراته الخاصة، فهي جميعًا في خدمة القلب؛ إذ القلب هو مسكن الخليفة، وهذه القوى كلها أمراء له، فالظاهرة هي المُلْكية

[٤٨] الفتوحات ١ / ١٦٦.

[٤٩] الفتوحات ١ / ٩٠.

[٥٠] مواقع النجوم ١٣١.

[٥١] التدبيرات الإلهية ١٣٣.

والباطنة هي الملكوتية. قد يشير ابن عربي أحيانًا إلى الحافظة والذاكرة والقوة الوهمية، ولكنه يجعل الأولى والثانية في خدمة الخيال، ويجعل الثالثة من توابع العقل وقد تتلبَّس به.[٥٢]

وبصرف النظر عن اتفاق ابن عربي مع الفلاسفة أو اختلافه معهم، فالذي يهمنا هو أنه جعل هذه القوى كلها في خدمة القلب أو الروح لا في خدمة العقل. وتصوُّر ابن عربي — من جانب آخر — لهذه القوى في علاقتها بالقلب تصور روحي، يتماثل مع تصوره الروحي للوجود المادي في مراتبه المختلفة؛ فالحواس الخمس الظاهرة وكذلك الباطنة [هم] أمراء روحانيون، تدرك الأشياء بنور باطن فيها. والأشياء من جهة أخرى، أو المحسوسات، لها نورها الخاص باعتبارها مَجالٍ للنور الإلهي، أو باعتبار أن وجودها مستفاد من نور الوجود المطلق. ويلتقي النور الباطني للحواس بالنور الباطن في المحسوسات، ومن لقائهما تتم عملية الإدراك. وهكذا يستطيع ابن عربي ردَّ الإدراك الحسي من طرفي المدرِك والمدرَك إلى حقيقة روحية هي النور الإلهي المبسوط على الموجودات. ويكون من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون أيُّ إدراك، وبالتالي أي علم، له نسبة إلى الله، يعلم ذلك العارفون ويجهله المحجوبون، «لولا النور ما أُدرك شيء لا معلومٌ ولا محسوس ولا متخيل أصلًا، وتختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوى؛ فهي عند العامة أسماء للقوى، وعند العارفين أسماء للنور المُدرَك به. فإذا أُدركت المسموعات سميتَ ذلك النور سمعًا، وإذا أُدركت المبصرات سميت ذلك النور بصرًا، وإذا أُدركت الملموسات سميت ذلك النور المُدرَك به لمسًا؛ وهكذا المتخيلات، فهو القوة اللامسة ليس غيره، والشامَّة والذائقة والمتخيِّلة والحافظة والعاقلة والمفكِّرة والمصوِّرة، وكل ما يقع به إدراك فليس إلا النور. وأما المدرَكات فلولا أنها في نفسها على استعداد به تَقبل إدراكَ المدرك لها ما أُدرِكَت؛ فلها ظهورٌ إلى المدرِك؛ وحينئذٍ يتعلَّق بها الإدراك. والظهور نور، فلا بد أن يكون لكل مُدرَك نسبة إلى النور بها تستعد إلى أن تُدرَك، فكلُّ معلوم له نسبة إلى الحق، والحق هو النور، فكل معلوم له نسبة إلى النور، فبالنور أُدركت المحال، ولولا ظهور المحال وقَبوله بما هو عليه في نفسه لإدراك المدرِك، ما أدركتَه … وهذه مسألة أغفلها كثير من الناس، فقد علمتَ أنه ما ثَم معلوم، من محال أو غيره، إلا وله نسبة إلى

[٥٢] انظر: الفتوحات ١ / ٢٨٩؛ التدبيرات الإلهية ١٦٠–١٦١.

النور، ولولا ذلك النور الذي له إليه نسبة، ما صحَّ أن يكون معلومًا، فلا معلوم إلا الله. وعلى الحقيقة فلا يدري أحد ما يقول ولا كيف تُنسب الأمور مع كونه يعقلها، والعبارات تقصر عن الإحاطة بها على وجهها.»[٥٣]

إن هذا التصور النوري لحقائق الوجود، أو المدركات، من جهة، ولقوى القلب الباطنة والظاهرة من جهة أخرى؛ يمكِّن ابن عربي من الربط بين جانبي الوجود والمعرفة. إن النور الذي يدرِك به المدرِك، وبه تظهر المدرَكات للإدراك؛ هو النور الوجودي الذي بسطته حقائقُ الألوهة على الموجودات بما فيها حواسُّ الإنسان الظاهرة وقواه الإدراكيةُ الباطنة. ومعنى ذلك أن كل مدرَك قابلٌ للإدراك، وكل مدرِك يستطيع الإدراك؛ إدراكَ الأشياء على ما هي عليه. هذا من الناحية القابلية المحضة، ولكن تطرأ على القلب أصداء، وعلى الحواس موانع، وعلى الفكر شُبَه؛ تَعوق هذا النور الكامنَ فيها عن الإدراك الحقيقي. ومن هنا لا بد من الحاجة إلى تصفية القلب وتقوية الفكر والخيال وتجلية العقل؛ وصولًا إلى المعرفة الحقة، حينئذٍ يصبح القلب مرآة مَجلوَّةً قابلة للتجليات الإلهية المختلفة. والمقصود بالتجليات التي تتوجه على القلب تجلياتُ الباطن، أي: باطن النفس، لا الظاهر: «إن الله جعل لكل شيء — ونفس الإنسان من جملة الأشياء — ظاهرًا وباطنًا، فهي تدرِك بالظاهر أمورًا تسمى عينًا، وتدرك بالباطن أمورًا تسمى علمًا، والحق سبحانه هو الظاهر والباطن، فبه وقع الإدراك، فإنه ليس في قدرة كلٍّ ما سوى الله أن يدرك شيئًا بنفسه، وإنما أدركه بما جعل الله فيه.»[٥٤]

هكذا يتَّحد التجلي المعرفي بالتجلي الوجودي. وإذا كان التجلي الوجودي في أعيان الموجودات يجعل لها ظاهرًا وباطنًا، فالتجلي المعرفي بدوره قد يكون تجلِّيًا على ظاهر النفس فتدرك أعيان الأشياء، وقد يكون تجليًا على باطنها — القلب — فتدرك علومًا هي علوم الأسرار. هذه العلوم الباطنة، بعكس العلوم الظاهرة، لا تحتمِل الخطأ والتأويل؛ لأنها أشبه بالنصوص التي لا إشكال فيها. إن التجليات الإلهية على قلوب العارفين هي التي تمكِّنهم من القدرة على التأويل، وفَهْم حقيقة أعيان الأشياء وأسرارها الباطنة. وإذا كان هذا التجلي على باطن نفس العارف أو على قلبه يتدرج مع رقيِّه في معراجه الصوفي، فإن علوم الباطن تزداد مع رقيه في هذا المعراج. وكلما رقي في معراجه درجةً زاد التجلي

[٥٣] الفتوحات ٣ / ٢٧٦-٢٧٧.

[٥٤] الفتوحات ١ / ١٦٦.

في باطنه على قدر ما ينقُص من ظاهره، حتى يصل إلى حالة الفناء أو الكشف التام. فيغمُر هذا التجلي كلَّ ظاهر الصوفي، أو لنقُلْ: يتحول الظاهر إلى باطن، وتنتفي الثنائية التي مردُّها إلى عالم الحس والمادة.

إن النقص والزيادة في علوم التجلي ليس نقصًا وزيادةً بالمعنى الحقيقي، بل النقص من جانبٍ تُقابله زيادةٌ في الجانب الآخر. النقص في الظاهر تُقابله زيادة في بالباطن، والعكس صحيح؛ النقص في الظاهر يرتبط برحلة الصعود، والنقص في الباطن يرتبط برحلة العودة، والعكس أيضًا صحيح. «وأمَّا نقص علوم التجلي وزيادتها فالإنسان على حالتين؛ خروج الأنبياء بالتبليغ أو الأولياء بحكم الوراثة النبوية ... والإنسان في وقت رقيِّه في سُلَّم المعراج يكون له تجلٍّ إلهي بحسب سُلَّم معراجه ... فالدرجة الأولى الإسلام؛ وهو الانقياد، وآخِر الدرَج الفناء في العروج والبقاء في الخروج، وبينهما ما بقي؛ وهو الإيمان والإحسان والعلم والتقديس والتنزيه والغنى والفقر والذلة والعزَّة والتلوين والتمكين في التلوين والفناء؛ إن كنت خارجًا، والبقاء؛ إن كنت داخلًا إليه. وفي كل درَج في خروجك ينقص من باطنك بقدر ما يزيد في ظاهرك من علوم التجلي، إلى أن تنتهي إلى آخر الدرج. فإن كنت خارجًا ووصلت إلى آخر الدرج، ظهر بذاته في ظاهرك على قدْرك، وكنت له مظهرًا في خلقه، ولم يَبقَ في باطنك منه شيءٌ أصلًا، وزالت عنك تجلياتُ الباطن جملةً واحدة. فإذا دعاك إلى الدخول فيه، فهي أول درج يتجلَّى لك في باطنك بقدر ما ينقُص من ذلك التجلي في ظاهرك؛ إلى أن تنتهي إلى آخر الدرَج، فيظهر على باطنك بذاته ولا يبقى في ظاهرك تجلٍّ أصلًا. وسبب ذلك ألا يزال العبد والرب معًا في كمال الوجود كلٌّ واحد لنفسه، فلا يزال العبد عبدًا والربُّ ربًّا مع هذه الزيادة والنقص، فهذا هو سبب زيادة علوم التجليات ونقصها في الظاهر والباطن وسبب ذلك التركيب.»[55]

إن ثنائية الظاهر والباطن التي تتجلى في الوجود والإنسان تتجلى كذلك في المعرفة، فهناك معرفة ظاهرة من التجلي على ظاهر النفس، ومعرفة باطنة من التجلي على القلب. المعرفة الأولى كونية خيالية، والثانية نصِّية لا احتمال فيها. والعلاقة بين التجليَّين، ومن ثَم بين المعرفتين، تقوم على التداخل، كما قامت علاقة الباطن والظاهر في الوجود والإنسان على التداخل كذلك. ومثل هذا التصور يستهدف في فكر ابن عربي المحافظةَ على

[55] الفتوحات ١ / ١٦٧.

التمايز الأساس بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. ومن جانب آخر، فإن تفرقة ابن عربي بين العارف المستهلك، كابي يزيد البسطامي والحلاج والعارف، المتمكن الباقي العائد من رحلته متحققًا بظاهره؛ تستهدف الدفاع عن هؤلاء المتصوفة من أهل الفناء، وتبريرَ شطحاتهم وأقوالهم التي أدت بالحلاج أن يدفع حياته ثمنًا لها، كما تستهدف من جانب آخر الارتفاعَ بقيمة العارفين من أهل البقاء والخروج؛ لأنهم يعودون للخلق مجدِّدين للشريعة وارثين للعلم النبوي. ولكن كيف يمكن للصوفي التوفيقُ بين علوم الظاهر وعلوم الباطن؟ أو بين الإدراك الخيالي للعالم وحقيقته الباطنة؟ أو بين ظاهره وباطنه؟ حين يصل الصوفي إلى نهاية الطريق، ويعرف الحقيقة التي تتجلى على قلبه، يدركها في صفاء كامل ونورانية شفافة لا تَحتمِل اللَّبس؛ حيث تنتفي ثنائية الذات والموضوع، والعارف والمعروف، والعالم والمعلوم. ولكن هذا الإدراك الكشفي الذي يغمر باطن الصوفي وظاهره لا يستمر إلا مع أهل الفناء والاستهلاك؛ «كما قيل لأبي يزيد حين خلع عليه النيابة، وقال له: اخرج إلى خلقي بصفتي، فمَن رآك فقد رآني، فلم يسعه إلا امتثالُ أمر ربه، فخطا خطوةً إلى نفسه من ربه فغُشي عليه، فإذا النداء: ردُّوا عليَّ حبيبي فلا صبر له عني، فإنه كان مستهلكًا في الحق كأبي عقال المغربي، فرُدَّ إلى مقام الاستهلاك.»[٥٦]

وليس الأمر كذلك مع أهل البقاء والتمكين؛ فإنهم يعودون إلى ظاهرهم وإلى عالم التركيب المادي متحققين بمعرفتهم الباطنة. وتمثل هذه العودة عودةً إلى عالم الخيال الحسي وإلى قوى الإدراك؛ أي: عودة إلى عالم المزج والاختلاط حيث يمثل الظاهر حجابًا على الباطن. وإذا سلَّمنا مع ابن عربي بأن وجودنا المتلبس بالمادة يمثل حالة نوم، وإدراكنا للعالم يتماثل مع ما يراه النائم في نومه، فإن الصوفي بموته الاختياري في حالة الفناء يستيقظ ويدرك الأمور على ما هي عليه. فإذا عاد إلى حالة النوم من جديد، وهي عودته إلى عالم التركيب، كان قادرًا على إدراك حقيقة كونه نائمًا، ومتحقِّقًا كذلك بأن ما يدركه أو يراه إنْ هي إلا أحلام لا يمكن أن تؤخذ على ظاهرها، بل لا بد من تأويلها بهدف إدراك معناها.

ويفهم ابن عربي الحديث النبوي: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا» فهمًا حرفيًّا، فالحقيقة التي ندركها ونُحسها ونعانيها في تجربتنا اليومية المباشرة ليست إلا خيالًا

---

[٥٦] الفتوحات ١ / ١٦٧.

يحتاج إلى عمليات مستمرة من التأويل. وإذا كان الإنسان العادي يتوقف عند مدركات الحس، أو المعاني العقلية التي تنتجها له القوة المفكرة في أحسن الأحوال، فالصوفي العارف بموته الاختياري، أو تجربةِ اليقظة التي عاشها، هو القادر على تأويل هذا الوجود، والعبورِ إلى باطنه كما يعبُر مفسِّر الحلم صورته الرامزة إلى حقيقته المرموز إليها. إن العارف وحده هو الذي يدرك أن عالم الحس الذي نعانيه ليس إلا حالة من النوم: «فإذا ترقَّى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة، وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيمانًا وكشفًا، ولهذا ذكر الله أمورًا واقعة في ظاهر الحس وقال: فاعتبروا، وقال: إن في ذلك لعبرة؛ أي: جُوزوا واعبُروا مما ظهر لكم من ذلك إلى علم ما بطن به.»[٥٧]

إن الوجود بمراتبه المختلفة يمثل حجابًا على الحقيقة الإلهية، كما تمثِّل الصورة في الحلم غطاءً على المعنى أو الرمز الذي يختفي وراءها؛ ومن ثَم فالوجود يحتاج إلى تأويل يتماثل مع تأويل الأحلام عبورًا من الظاهر إلى الباطن. وليس التأويل — على مستوى الوجود أو الأحلام — أمرًا متاحًا لكل البشر، بل هي هبة إلهية خصَّ الله بها العارفين الذين تجاوزوا هذا الوجود الظاهر، ووصلوا — معرفيًّا — إلى حقيقته الباطنة. والعارف وإن عاد إلى عالمنا المادي يظلُّ الحق معه فيراه في الأشياء كلها، ولا يزول عنه مشاهدته وإن اختلفت التجليات لاختلاف المجالي، لكنه في كل مجلًى يعرفه ولا ينكره.[٥٨] ومن هنا يكتسب القوة الإلهية التي تجعله قادرًا على تأويل مظاهر الوجود وتأويل الشريعة معًا.

ولسنا نريد هنا التوسع في الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الوجود الخيالي وعالم الأحلام، ويكفي أن نشير إلى ما سبق أن قلناه من ربط ابن عربي بين عالم البرزخ والصور الخيالية التي يراها النائم في الحلم؛ حيث تنتقل النفس الإنسانية في النوم إلى البرزخ، ومن هناك تستمد صور الأحلام بمراتبها ومستوياتها المختلفة.[٥٩] ويكفي ما أشار إليه هنري كوربان من أن ابن عربي كان يعيش بالفعل في عالم البرزخ خارج حدود الزمان والمكان.[٦٠] وما أشار إليه ابن عربي نفسُه من أن كتابَيه «الفتوحات»

---

[٥٧] الفتوحات ٢ / ٣٧٩.

[٥٨] انظر: الفتوحات ٣ / ٢٣٤–٢٣٥.

[٥٩] انظر: العلاقة بين الخيال والأحلام: محمود قاسم، الخيال في مذهب محيي الدين ابن عربي ١٧–٣٦.

[٦٠] انظر: الخيال الخلَّاق في تصوف ابن عربي ٢٨–٢٩، ٣٥–٣٦.

وكذلك «فصوص الحكم» ليسا سوى محصلة لمجموعة من الرؤى والأحلام تُلقى فيها المعارف المتضمنة في الكتابين.[٦١]

الوجود خيال يتماثل مع الحلم، وكلاهما يمثل عائقًا عن العلم الصحيح، فالوجود الخيالي يَحجُب الحقيقة كما يُفسد الحلم المعنى الذي يتضمنه؛ ومن ثَم فكلاهما في حاجة إلى التأويل الذي هو قوة إلهية يهبها الله للعارفين، يصبحون بها قادرين على عبور الصورة — وجوديةً كانت أم حلمية — إلى معناها الباطن؛ وصولًا إلى العلم الصحيح: «إن العلوم، وأعني بها المعلومات، إذا ظهرت بذواتها للعلم وأدركها العلم على ما هي عليه في ذواتها، فذلك العلم الصحيح والإدراك التام الذي لا شبهة فيه البتة. وسواء كان ذلك المعلوم وجودًا أو عدمًا، أو نفيًا أو إثباتًا، أو كثيفًا أو لطيفًا، أو ربًّا أو مربوبًا، أو حرفًا أو معنًى، أو جسمًا أو روحًا، أو مركَّبًا أو مفردًا، أو ما أنتجه التركيب، أو نسبةً أو صفةً أو موصوفًا؛ فمتى ما خرج مما ذكرناه عن أن يبرز للعلم بذاته، وبرز له في غير صورته؛ فبرز له العَدَم في صورة الوجود، وبالعكس، والنفي في صورة الإثبات، وبالعكس، واللطيفُ في صورة الكثيف وبالعكس، والرب بصفة المربوب، والمربوب بصفة الرب، والمعاني في صور الأجسام، كالعلم في صورة اللبن، والثبات في الدين في صورة القَيْد، والإيمان في صورة العُروة، والإسلام في صورة العمد، والأعمال في صور الأشخاص من الجمال والقبح؛ فذلك هو الكَدَر الذي يلحق العلم، فيحتاج مَن ظهر له هذا إلى قوة إلهية تعدِّيه من هذه الصورة إلى المعنى الذي ظهر في هذه الصورة.»[٦٢]

وإذا كان ابن عربي في هذا النص يعطي أمثلة من الخيال الوجودي (ظهور الرب بصورة العبد والعبد بصورة الرب) والخيال الحُلْمي (العلم في صورة اللبن)، فكلاهما عنده وجهان لحقيقة واحدة، ويصدران من منبع واحد؛ هو عالم البرزخ. والقوة الإلهية التي تعدِّينا من الظاهر إلى الباطن، أو من الصورة إلى المعنى، هي القدرة على التأويل، وهو إرجاع الصورة إلى معناها أو حقيقتها التي شوَّهتها الصورة في حالة الحلم، وغيَّرتها في حالة الوجود. ولكي يوضح ابن عربي فكرته عن ضرورة التأويل يلجأ إلى الصور الخيالية التي يراها النائم في نومه، أو يراها العارف في يقظته؛ كأمثلة يقيمها على أثر الصورة على معناها الباطن، وهو أثر إفادي واضح. بل إن ظهور بعض الملائكة

[٦١] انظر: الفتوحات ٣ / ٤٥٦؛ وفصوص الحكم ٤٧.

[٦٢] الفتوحات ٢ / ٥٩٦.

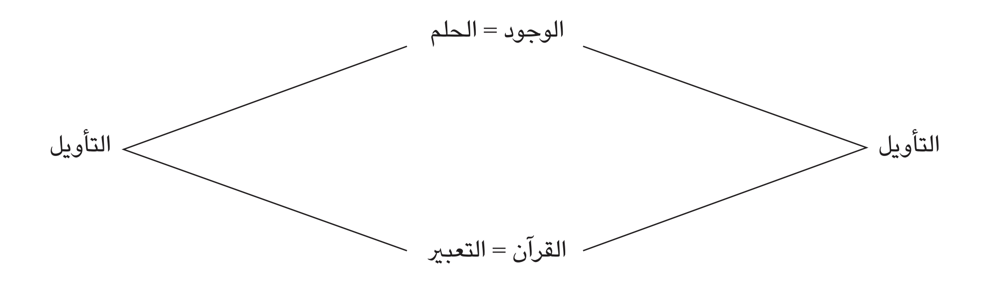
في صورة بشرية كجبريل حين ظهر للرسول في عالم الخيال المنفصل في صورة دحية الكلبي؛ يفسد الحقيقة، ويحتاج مِن ثَم إلى التأويل «حلم النوم أفسد المعنى عن صورته؛ لأنه ألحقه بالحس، وليس بمحسوس حتى يراه مَن لا علم له بأصله، فيحكم عليه بما رآه في الصورة التي رآه عليها، ويجيء العارف بذلك فيعْبُر تلك الصورة إلى المعنى الذي جاءت له وظهر بها، فيردُّها إلى أصلها، كما أفسد الحلمُ العلمَ فأظهره في صورة اللبن، وليس بلبن، فردَّه رسول الله ﷺ بتأويل رؤياه إلى أصله، وهو العلم، فجرَّد عنه تلك الصورة، وفي تلك الصورة يكون حكم الحلم، فلذلك نقول إنه أفسد صورة العلم، فرده رسول الله ﷺ، والعابر المصيب — كان من كان — إلى أصله وأزال عنه ما أفسده الحلم ... ... وإذا رأى صاحب الرؤيا الأمرَ كما هو عليه في نفسه فليس بحلم، وإنما ذلك كشف لا حلم؛ سواء كان في نوم أو يقظة، كما أن الحلم قد يكون في اليقظة كما هو في النوم؛ كصورة دحية التي ظهر بها جبريل عليه السلام في اليقظة، فدخلها التأويل.»[٦٣]

ولكن إذا كان العارف قادرًا على تأويل أحلامه وإدراكه الخيالي، بحكم تجربة اليقظة التي عاشها، فكيف للإنسان العادي الذي لم يعاين الحقائق كما هي أن يفرِّق بين الخيال والحقيقة؟ من السهل أن يقتنع الإنسان العادي بأن الحلم تعبير عن حقيقة يجب البحث عنها، ومن السهل عليه كذلك أن يؤمن بقدرة بعض البشر على تفسير الأحلام وتأويلها؛ ما دامت الأحلام ظاهرةً إنسانية. ومن هذا المنطلق ذاته — منطلق الإيمان بتأويل الأحلام — يفرِّق ابن عربي بين الحلم ذاته والتعبير عن هذا الحلم بألفاظ لغوية. ويعد التعبير وسيطًا بين رائي الحلم وبين المفسِّر القادر على رد الصور الرامزة إلى حقيقتها المرموزة. هذا التعبير قد يطابق صورة الحلم وقد يخالفه؛ على حسب قدرة الرائي التعبيرية. فإذا تطابق التعبير مع الحلم انتقل الحلم من خيال الرائي إلى خيال السامع المفسِّر فيدركه، ومن ثَم يستطيع تأويله. وإذا كان التعبير غير مطابق للحلم لم يكن تعبيرًا، وإنما كان مجرد ألفاظ لا تؤدي إلى فَهم المفسِّر شيئًا، ومن ثَم تظلُّ صور الحلم ماثلة في خيال الرائي دون أن تنتقل إلى خيال المفسِّر، وتنعدم بالتالي إمكانية تأويل الحلم. يقول ابن عربي: «والتأويل عبارة عما يؤدي إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله. وما سمي الإخبار عن الأمور عبارةً ولا التعبير عن الرؤيا تعبيرًا إلا لكون المخبِر يعبُر بما يتكلم به؛ أي: يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع،

[٦٣] الفتوحات ٤ / ٢٤٠–٢٤١.

فهو ينقُله من خيال إلى خيال؛ لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيالُ الخيال، خيالُ السامع مع خيال المتكلم، وقد لا يطابق. فإذا طابق سُمي فَهمًا، وإن لم يطابق فليس بفَهْم، ثم المحدِّث عنه قد يحدث عنه بلفظ يطابقه كما هو عليه في نفسه، فحينئذٍ يُسمى عبارة، وإن لم يطابقه كان لفظًا لا عبارة؛ لأنه ما عُبِرَ به عن محله إلى محل السامع.»[٦٤]

التأويل إذن يمكن أن يقع على الحلم، كما يمكن أن يقع على التعبير اللغوي عن هذا الحلم؛ إذا كان دقيقًا قادرًا على نقل محتوى الحلم من خيال الرائي إلى خيال المفسر، وأدى إلى فَهْمه لمحتوى الحلم. والتأويل — بهذا الفهم — ضرورة وجودية تنبَع من أن الوجود ليس سوى صور خيالية تُحجَب حقيقتها وباطنها الكامن. وإذا كان التأويل يمكن أن يقع على تعبير الحلم، فمن الضروري أن يقع أيضًا على التعبير عن الوجود. والموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الوجود والقرآن تسمح لنا بأن نوازي بين القرآن والتعبير عن الحلم، ما دام الوجود نفسه يتوازى مع الأحلام. ومن الضروري أن يكون التعبير الوجودي (القرآن) مساويًا للوجود مساواةً تامة، فالوجود هو كلمات الله المسطورة، والقرآن هو كلماته المرقومة.



وهكذا يمكن القول إن التأويل منهج فلسفي عام يحكم فكر ابن عربي على مستوى الوجود والنص القرآني معًا؛ إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة. والصوفي المتحقق

[٦٤] الفتوحات ٣ / ٤٥٣–٤٥٤، وانظر أيضًا: صلاح الراوي، الجوانب الفولكلورية في كتاب حياة الحيوان الكبرى الفصل الخاص بتفسير الأحلام من ٣٠١–٣٢٢ خاصة، وهي دراسة هامة تبرز أهمية المصدر الديني وحال الرائي في تحديد العلاقة بين المفسِّر ورموز الحلم، وتركز بصفة خاصة على أهمية التعبير عن الحلم، والذي يغير الرمز فيتغير المعنى.

هو القادر على القيام بهذا التأويل؛ بحكم أنه تجاوَز آفاق الوجود الخيالي الظاهر، وتلقَّى العلم الباطني النصي الذي لا احتمال فيه بوجه من الوجوه؛ وهذا معنى قول ابن عربي: «ولا يدخل التأويل النصوص.»[٦٥] فالنصوص التي لا يدخلها التأويل ليست نصوصَ الشريعة، بل هو «الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد، وهي المعبَّر عنها بالنصوص؛ إذ النص ما لا إشكال فيه بوجه من الوجوه، وليس ذلك إلا في المعاني.»[٦٦]

التأويل إذن يعني رفع التناقض المتوهَّم بين الوجود والحقيقة من جانب، والشريعة والحقيقة من جانب آخر، «إن إدراك الحقيقة لا يتم استنادًا إلى العقل أو إلى النقل؛ لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي.»[٦٧] والصوفي العارف هو القادر على القيام بهذا التأويل ورفْع هذا التناقض المتوهَّم. وليس معنى ذلك أن الصوفي يأتي بشريعة جديدة أو ينسَخ حكمًا شرعيًّا قائمًا، وإلا كان معنى ذلك وجود تعارض بين الحقيقة والشريعة أو بين الظاهر والباطن. إن العلاقة بين الظاهر والباطن «لا تعني أن أحدهما هو عين الآخر، وإنما تعني أن الباطن الأصل وأن الظاهر صورته. وكما أن الأصل لا يُفسَّر بالفرع، والسبب لا يُفسَّر بالنتيجة، فإن الباطن لا يُفسَّر بالظاهر، بل الظاهر هو الذي يُفسَّر بالباطن.»[٦٨]

---

[٦٥] الفتوحات ٤ / ٢٤١.

[٦٦] الفتوحات ١ / ١٦٦.

[٦٧] أدونيس: الثابت والمتحول ٢ / ٩١.

[٦٨] أدونيس: الثابت والمتحول ٢ / ٩٢.

الفصل الرابع

الحقيقة والشريعة

إن إدراك الصوفي لباطن الشريعة وحقيقة الوجود إنما يُستمَد من الحقيقة الأصلية لكلٍّ من الوجود والشريعة، ونعني الحقيقة المحمدية السارية في الوجود بأسره، والتي تُستمَد كلُّ الشرائع من مِشْكاتها الأصلية. وإذا كانت كل الشرائع السماوية تنتسب في حقيقتها وباطنها إلى الروح المحمدي، فإنها في ظاهرها تُنسب إلى النبي الخاص الذي يُعَد بدوره مظهرًا لجانب ما من حقيقة محمد. وظهور محمد بالشريعة الإسلامية لا يعني ظهور الباطن، فمحمد نفسه مَجلًى للحقيقة المحمدية، وإن يكن هو المجلى التام، وإنما يعني ظهورُه اكتمالَ الظاهر ووصوله إلى غايته. وهذا هو التفسير الذي يطرحه ابن عربي لقول الرسول في حجة الوداع: «لقد استدار الزمان كهيئته يوم خلقه الله»؛ بمعنى أن دورة الاسم الباطن للحقيقة المحمدية قد اكتملت، وعاد الحكم له مِن اسمه الظاهر، فبرزت الشريعة في أقصى أشكال اكتمالها ونضجها.[1]

إن ثنائية الظاهر والباطن وعلاقتهما الجدلية المتفاعلة تتخذ في فكر ابن عربي أشكالًا عديدة، ويعبر عنها بصيغ مختلفة، فالنبوة بكل مظاهرها وتجلياتها تمثِّل المستوى الظاهر من الشريعة، والولاية بكل مراتبها تمثل المستوى الباطن. والتفاعل بين النبوة والولاية يتمثل في أنهما جميعًا مستمَدان من الحقيقة المحمدية، فهما مستمدان من أصل واحد. والفارق بين النبوة والولاية هو الفارق بين الوهب والاكتساب، فالنبوة موهوبة والولاية مكتسَبة بالتعمل والسلوك والمجاهدات. وإذا كنا في الباب الأول قد ركَّزنا على البُعد الوجودي للحقيقة المحمدية، فالذي يهمنا هنا هو إبراز جانبها المعرفي.

---

[1] انظر: الفتوحات ١ / ١٤٤.

وانطلاقًا من التفرقة الأساسية بين الذات الإلهية والعالم يرى ابن عربي أن الحقيقة المحمدية هي الأصل المعرفي لكل علوم الأولياء، أو العلوم الناتجة عن التجليات، فالحقيقة المحمدية حجاب معرفي بين الذات الإلهية والإنسان، «ومن خلف ذلك الحجابِ يكون التجلي، ومن وراء ذلك الباب يكون التدلي، كما إليه ينتهي التداني والتوالي. وعلى باطن ذلك الحجاب يكون التجلي في الدنيا للعارفين، ولو بلغوا أعلى مقامات التمكين. وليس بين الدنيا والآخرة فرقٌ عند العارف في التجلي من غير الإحاطة بالحجاب الكلي — وهو في حقنا حجاب العزَّة، وإن شئت رداءُ الكبرياء — كما أن ذلك الحجاب يكون تجلي الحق له خلف حجاب البهاء، وإن شئت رداء الثناء.»[2] فالحقيقة المحمدية هي المرآة العاكسة لحقائق الألوهة، وهي الغاية التي يجب على الصوفي الطموحُ إليها ليستمد منها الحقائق، «وأفضل المرائي وأعدلها وأقْوَمها مرآة محمد ﷺ فتجلِّي الحق فيها أكمل من كل تجلٍّ يكون، فاجهَدْ نفسك أن تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمد ﷺ؛ لينطبعَ في مرآتك فترى الحقَّ في صورة محمدية برؤية محمدية ولا تراه في صورتك.»[3]

وإذا كانت الحقيقة المحمدية هي البرزخ الجامع بين الحق والخلق وجوديًّا، فهي البرزخ الجامع معرفيًّا بين الظاهر والباطن، وبين الشريعة والحقيقة، وبين النبوة والولاية. وإذا كان الحق وجوديًّا هو الأصل، فإن الباطن والحقيقة معرفيًّا هما الأصل، وإذا كانت النبوة تمثل ظاهر الشرائع ومستواها العام، فإن الولاية تمثل الباطن والمستوى الخاص. ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن تكون الولاية هي الأصل والنبوة هي الفرع. وللنبوة دورة بدأت بآدمَ وانتهت بمحمد المكي الذي بظهوره اكتمل ظاهر الشريعة، أما دورة الولاية فهي مستمرة لأن الباطن لا يتوقف عند صورة واحدة من صور الظاهر. ولكل نبي من الأنبياء جانبان يستمدهما من الحقيقة المحمدية؛ جانبُ النبوة التي تمثل المستوى الظاهر، وجانب الولاية التي تمثل المستوى الباطن. ويستند ابن عربي في مثل هذا التصور إلى ورود اسم «الولي» صفةً لله في القرآن، ولم تَرِد النبوة صفة له؛ مما يؤكد في فكر ابن عربي أَوَّلية الولاية على النبوة، وبالتالي الباطن على الظاهر: «والولاية لها الأولوية ثم تنصحب وتثبت ولا تزول. ومن درجاتها النبوة والرسالة، فينالها بعض الناس ويصِلون إليها، وبعض الناس لا يصل إليها. وأما اليوم فلا يصل إلى درجة النبوة

---

[2] عنقاء مغرب ٣٧.

[3] الفتوحات ٤ / ٤٣٣.

— نبوة التشريع — أحدٌ؛ لأن بابها مغلق، والولاية لا ترتفع دنيا ولا آخرة، فللولاية حكم الأول والآخِر والظاهر والباطن بنبوة عامة وخاصة وبغير نبوة. ومن أسمائه الولي، وليس من أسمائه نبي ولا رسول، فلهذا انقطعت النبوة والرسالة؛ لأنها لا مستند لها من الأسماء الإلهية، ولم تنقطع الولاية فإن الاسم الولي يحفظها.»[٤]

وانطلاقًا من أولية الولاية على النبوة وأوليةِ الباطن على الظاهر، يفرِّق ابن عربي بين الولاية العامة والولاية المحمدية الخاصة. الولاية العامة هي الأصل، والنبوة فرع لها، ولذلك فدائرة النبوة هي نفسها دائرة الولاية العامة، ويمثل الأنبياء، بدءًا من آدمَ وانتهاءً بعيسى، حلقاتٍ متتابعةً في هذه الولاية العامة: «ولها بدءٌ من آدمَ فختمها بعيسى، فكان الختم يضاهي البدء. ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾، فختم بمثل ما به بدأ، فكان البدء لهذا الأمر بنبي مطلق وختم به أيضًا.»[٥] ويستند ابن عربي في تصوره لعيسى خاتمًا للولاية العامة على ما ورد في المأثور من عودة عيسى في آخر الزمان؛ ليحكم بشريعة محمد، ويقيمَ العدل في الأرض على أساس من الشريعة الإسلامية. وتمثِّل عودة عيسى اكتمالًا للجانب الباطن من الشريعة، كما اكتمل الظاهر بظهور محمد: «ويرتفع اجتهاد المجتهدين بنزوله عليه السلام ... وقد يكون له من الاطلاع على روح محمد ﷺ كشف؛ بحيث أن يأخذ عنه ما شرع الله له أن يحكم به في أمته ﷺ، فيكون عيسى عليه السلام صاحبًا وتابعًا من هذا الوجه، وهو عليه السلام من هذا الوجه خاتم الأولياء.»[٦]

أما الولاية المحمدية الخاصة فتختص بالعلماء العارفين من أتباع الشريعة الإسلامية، ولها كذلك دورتها، ولكنها دورة سرية باطنية لا يُعرَف على التحقيق ممثِّلوها، وإنما هو واحد لا يخلو عنه الزمان هو «القطب»، به يكون استمرار العالم. لا نعرف مِن ممثِّلي هذه الولاية سوى البداية والختم، فالبداية هي محمد من حيث كونه وليًّا لا من حيث كونه نبيًّا؛ أي: من جانبه الباطن لا الظاهر، أما الخَتْم — ختم الولاية المحمدية — فهو ابن عربي نفسه.[٧] وإذا كان الختم دائمًا يمثل اكتمال الجانب الذي يمثله، فابن عربي يمثل اكتمال الجانب الباطن للشريعة المحمدية، وعيسى — خَتْم الولاية العامة — يمثل

[٤] الفتوحات ٣ / ١٠١.

[٥] الفتوحات ٢ / ٥٠.

[٦] الفتوحات ١ / ١٨٤–١٨٥.

[٧] الفتوحات ٢ / ٤١، ٣ / ٤١، وانظر: أبو العلا عفيفي، التصوف؛ الثورة الروحية في الإسلام ٣١٢–٣١٤.

اكتمال الجانب الباطن للشرائع كلها. ويجب علينا ألا ننسى أن كليهما يستمِد معرفته من الحقيقة المحمدية الروحية الباطنة. وإذا كان ابن عربي يذهب إلى أن استمداد الرسل من كونهم أولياءَ لا يكون «إلا من مشكاة خاتم الأولياء»،[٨] فليس معنى ذلك تقدُّمَ خاتم الأولياء (عيسى) على خاتم الأنبياء (محمد)، بل معناه التقدم في جانب والتأخر في جانب آخر. والمقارنة هنا بين محمد المكي أو الحقيقة التاريخية وعيسى؛ فمحمد المكي يستمد ولايته من مشكاة خاتم الأولياء، ومن هذه الزاوية يتقدم عيسى محمدًا. وإذا كانت الحقيقة الروحية المحمدية تمثل أصل الباطن والظاهر معًا؛ فمعنى ذلك أنها هي المشكاة الأصلية التي تُستمَدُّ منها كلٌّ من الولاية والنبوة. ومن الضروري الإشارة إلى أن مفاضلة ابن عربي بين الولاية والنبوة يجب النظر إليها في ضوء التفرقة بين الحقيقة المحمدية الروحية وبين الحقيقة التاريخية لمحمد. وعلى ذلك يمكن أن نفهم قوله إن خاتم الأولياء (عيسى) «كان وليًّا وآدمُ بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان وليًّا إلا بعد تحصيله شرائطَ الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تَسمَّى بـ «الولي الحميد»، فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبتُه مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه (يعني: مع خاتم الأنبياء، وهو محمد التاريخي)، فإنه الولي، الرسول، النبي، وخاتم الأولياء، الولي، الوارث، الآخذ عن الأصل، الشاهد للمراتب.»[٩] ومما يؤكد ما نذهب إليه قولُه عن خاتم الأولياء عيسى: «وإن كان خاتم الأولياء تابعًا في الحكم لِمَا جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه مِن وجهٍ يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى.»[١٠] فعيسى تابع من حيث ولايته؛ لأنه يستمدها من الحقيقة المحمدية، وإن كان من جانبٍ آخرَ أعلى؛ من حيث إن ولاية محمد المكي مستمَدة من ولاية عيسى: «فهو يأخذ من مشكاة عيسى كغيره، وهذا محل الإشكال لأنه ﷺ هو المِدُّ للجميع بدءًا وعَودًا.»[١١]

وقد أدى غموض لغة ابن عربي خاصة في فصوص الحكم إلى اضطراب في فَهم المقصود بخاتم الولاية؛ هل المقصود بها ابن عربي نفسه «خاتم الولاية المحمدية»، أم

[٨] فصوص الحكم ٦٢.

[٩] فصوص الحكم ٦٤.

[١٠] فصوص الحكم ٦٢.

[١١] العطار، الفتح المبين ٤٤.

المقصود بها عيسى «خاتم الولاية العامة»؟ وقد فَهِم أبو العلا عفيفي — مستندًا في ذلك على شرح القاشاني وبالي أفندي — أن ابن عربي يعني نفسه «عندما يستعمل خاتم الأولياء من غير تخصيص أو تقييد».[١٢] ومثل هذا الفهم يتعارض بشكل أساسي مع فكر ابن عربي؛ إذ معناه أن ولاية محمد مستمدة من روح ابن عربي وكذلك ولاية عيسى، ولا يكون هناك معنًى للتفرقة بين ولاية عامة يمثل عيسى خاتمتها، ويُعتَبَر بها «مقدمًا على جميع الأولياء من عهد آدم إلى آخر وليٍّ يكون في العالم»[١٣] وولايةٍ خاصة يمثِّل ابن عربي خاتمتها. ويتعارض مثل هذا الفهم مع ما يورده أبو العلا عفيفي نفسه من نصوص ابن عربي من مثل قوله: «وكلامنا في اللواء الخاص بأمته ﷺ. وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد ﷺ ختم خاص هو في الرتبة دون عيسى عليه السلام لكونه رسولًا.»[١٤] والأقرب إلى سياق فكر ابن عربي أن يكون المقصود بـ «خاتم الأولياء» من غير تخصيص ولا تقييد، كما ورد في الفصوص، هو خاتم الولاية العامة عيسى.[١٥]

وننتهي إلى أن ثنائية الظاهر والباطن تنبَع في حقيقتها من أصل واحد هو الحقيقة المحمدية النورانية السارية في الكون بأسره، ومن هذا الأصل المتوحد يمثل الأنبياء والرسل تجلياتٍ لهذه الثنائية، فهم من حيث كونهم أولياءَ يتجلى فيهم البُعد الباطن، ويتجلى فيهم البعد الظاهر من كونهم أنبياء. ويصل الظاهر إلى أقصى أشكال اكتماله بظهور المجلى الأخير لهذه الحقيقة في شخص النبي. وهكذا تنتهي دائرة النبوة وتظل دائرةُ الولاية — المستوى الباطني — مستمرةً لتصل إلى أوْج اكتمالها في الشريعة المحمدية على يديِ ابن عربي، وتصل إلى أوْج اكتمالها العام بظهور عيسى في آخر الزمان.

الولاية المحمدية، أو الولاية الخاصة، هي إذنْ علمُ باطن الشريعة الذي يمكن أن يُفهَم الظاهرُ من خلاله ويؤوَّل على أساسه. والوارث المحمدي هو القادر على تأويل الشريعة؛ لأنه يستمِد الفهم من مصدرها الأصلي من خلال معراجه الخيالي وترقِّيه في المقامات والأحوال المختلفة. ويظل الفارق بين الولاية والنبوة فارقًا أساسيًّا، فالنبوة

---

[١٢] التصوف، الثورة الروحية في الإسلام ٣١٢، وانظر: شرح القاشاني ٤٣؛ وشرح بالي أفندي ٥٢.

[١٣] الفتوحات ١ / ١٨٤.

[١٤] راجع: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام ٣١٢–٣١٤.

[١٥] انظر: العطار، الفتح المبين ٤٤-٤٥.

تتضمن الولاية؛ لأن الظاهر يشير إلى الباطن ويتضمنه، والولاية لا تتضمن النبوة؛ لأن الباطن لا يحتاج للظاهر. من هذه الزاوية يمكن القول — مع ابن عربي — إن الطرق إلى الله تتعدد بتعدُّد السالكين، ومن ثَم تتعدد معارجُ العلماء بتنوع التجليات الإلهية، وذلك لا يعني — في النهاية — أنها طرق مختلفة أو متناقضة، أو يمكن أن توصِلَ إلى نتائجَ مختلفة. إن دَرج معالي الأولياء والأنبياء واحد في حقيقته؛ «فإنه لكل شخص من أهل الله سُلَّم يخصه لا يرقى فيه غيرُه، ولو رقي أحدٌ في سُلَّم أحد لكانت النبوة مكتسَبةً — فإن كل سُلَّم يُعطي لذاته مرتبةً خاصة لكلِّ مَن رَقِي فيه — وكانت العلماء ترقى في سُلَّم الأنبياء فتنال النبوة برقيِّها فيه، والأمر ليس كذلك، وكان يزول الاتساع الإلهي بتكرار الأمر. وقد ثبت عندنا أنه لا تكرار في ذلك الجانب، غير أن عدد درج المعالي كلِّها — الأنبياء والأولياء والمؤمنون والرُّسل — على السواء، لا يزيد سُلَّم على سلم درجةً واحدة.»[١٦]

إن اختلاف الطرق لا ينفي وَحدةَ الحقيقة؛ فالطرق تختلف باختلاف السالكين من جهة، وبتنوع التجليات الإلهية من جهة أخرى. ويرجع اختلاف السالكين إلى اختلاف الأمزجة والطبائع والاستعدادات الروحية عند كل سالك؛ مما يؤدي إلى اختلاف النتائج التي يصلون إليها، فكل سالك يقف عند حدود معراجه الخاص، ويعبِّر عن معرفته الخاصة التي تعكس المدى الذي وصل إليه في معراجه: «ومع أن طريق الحق واحدة، فإنه يختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيه؛ من اعتدال المزاج وانحرافه، وملازمة الباعث ومعيته، وقوة روحانيته وضعفها، واستقامة همتها وميلها، وصحة توجهه وسَقَمه، فمنهم من تجتمع له، ومنهم من تكون له بعض هذه الأوصاف، فقد يكون مطلب الروحانية شريفًا ولا يساعده المزاج.»[١٧] من هذه الزاوية تُعَد الولاية مكتسبة لأنها مرتبطة بالتعمل والمجاهدة؛ على عكس النبوة التي هي اختيار من الله واصطفاء.

والولاية تعني الوصول إلى غاية المعراج الصوفي ولا تعني اكتساب النبوة. إن الولاية هي العلم بالأسرار الإلهية، «والاطلاع على غوامض العلوم الإلهية»، وهي «سارية في عباد الله مِن رسول ووليٍّ وتابع ومتبوع».[١٨] إنها نبوةُ تحقيق لا نبوة تشريع، والنبوة

---

[١٦] الفتوحات ١ / ١٦٧.

[١٧] رسالة الأنوار ٢.

[١٨] الفتوحات ١ / ٢٠٠.

على العكس من ذلك تجمع بين التحقيق والتشريع، فالولاية لها بُعد واحد، والنبوة لها بُعدان: بُعد التحقيق وبعد التشريع، فالنبي «له جهتان: تبليغ الأحكام المتعلقة بحوادث الأكوان والإخبارُ عن الحق وأسمائه وصفاته، وأحوال الملكوت والجبروت وعجائب عالم الغيب، وهو باعتبار التبليغ رسولٌ وشارع، ونبوته تشريعية، وباعتبار الإنباء عن الغيب وتعريف الحق بذاته وأسمائه وليٌّ، ونبوته تحقيقية، فرسالة التشريع ونبوته تنقطعان؛ لأنهما كمال له بالنسبة إلى الخلق، وأما القسم الآخر فمن مقام ولايته التي هي كمالٌ له بالنسبة إلى الحق لا بالنسبة إلى الخلق، بل كمال حقَّانيٌّ أبدي.»[١٩]

إن جانبَي التحقيق والتشريع اللذين تتميز بهما النبوة جانبان متصلان غير منفصلين. وإذا كان الولي يختص بجانب التحقيق أو علم الباطن، فإن هذا الجانب الباطن لا يتناقض مع الشريعة الظاهرة، بل هو الأساس في فهمها وتأويلها على وجهها الصحيح. إن الولي لا يأتي بشريعة جديدة أو ينسخ حكمًا من أحكام الشريعة المقررة، بل يأتي بفَهم جديد مستمَدٍّ من المصدر الأصلي الذي استمد منه النبيُّ ذاته عن الروح الأمين، وإن كان الصوفي يستمد فَهْمه من روح النبي. إن للشريعة مصدرين: هما النص القرآني والأحاديث النبوية، يصاحبهما الإجماع الذي ينعقد على فهم هذين المصدرين من الفقهاء وعلماء الشريعة؛ بإعمال العقل ومنهج النقد التاريخي.[٢٠] ومن الطبيعي ألا يقنَع المتصوفة بمنهج النقد التاريخي الذي يرتضيه المحدِّثون والفقهاء لتضعيف الحديث أو تقويته، ومن الطبيعي أيضًا أن يرفضوا منهجهم الفكري والاعتمادَ على القياس في تقرير الأحكام. إن الصوفي الولي قادر على تصحيح الحديث أو تضعيفه بالعودة إلى منبع الحديث وهي روح النبي: «وأما حالة أنبياء الأولياء في هذه الأمة فهو كل شخص أقامه الحق في تجلٍّ من تجلياته، وأقام له مظهر محمد ﷺ ومظهر جبريل عليه السلام، فأسمعه ذلك المظهر الروحاني خطابَ الأحكام المشروعة لمظهر محمد ﷺ، حتى إذا فرغ من خطابه وفُزِّع عن قلب الولي، عقَل صاحب هذا المشهد جميعَ ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة في هذه الأمة المحمدية، فيأخذها هذا الولي كما أخذها

---

[١٩] القاشاني، شرح الفصوص ٤٢.

[٢٠] يقيم ابن عربي الشريعة أيضًا على أساس رباعي: أصلان فاعلان هما الكتاب والسُّنة، وأصلان منفعلان هما الإبداع والقياس. ويوازي بين هذه الرباعية وغيرها من الرباعيات الوجودية. انظر: رسالة في أصول الفقه ١٩؛ والفتوحات ٢ / ١٦٢.

المظهر المحمدي للحضور الذي حصل في هذه الحضرة مما أمر به ذلك المظهر المحمدي من التبليغ لهذه الأمة، فيُردُّ إلى نفسه وقد وعى ما خاطب به الروحُ مظهر محمد ﷺ، وعلِم صحته علمَ يقين، بل عينَ يقين، فأخذ حكم هذا النبي وعمِل به على بيِّنة من ربه، فربَّ حديث ضعيف قد تُرك العمل به لضعف طريقه، من أجْلِ وضَّاع كان من رواته، يكون صحيحًا في نفس الأمر، أو يكون الواضع مما صدق في هذا الحديث ولم يضعه، وإنما ردَّه المحدِّث لعدم الثقة بقوله في نقله، وذلك إذا انفرد به ذلك الواضع، أو كان مدار الحديث عليه، وأما إذا شاركه فيه ثقةٌ سمِعه معه، قَبِل ذلك الحديث من طريق ذلك الثقة. وهذا ولي قد سمعه من الروح يُلقيه على حقيقة محمد ﷺ كما سمع الصحابة في حديث جبريل عليه السلام مع محمد ﷺ في الإسلام والإيمان والإحسان، وفي تصديقه إياه. وإذا سمعه من الروح الملقي فهو فيه مثل الصاحب الذي سمعه من فم رسول الله ﷺ علمًا لا يشكُّ فيه؛ بخلاف التابع فإنه يقبله على طريق غلبة الظن لارتفاع التهمة المؤثرة في الصدق. ورُبَّ حديث يكون صحيحًا من طريق رواته يحصل لهذا المكاشِف الذي قد عاين هذا المظهر، فسأل النبي ﷺ عن هذا الحديث فأنكره وقال لم أقُلْه ولا حكمت به؛ فيعلم ضعفه، فيترك العمل به عن بيِّنة من ربه، وإن كان قد عمل به أهلُ النقل لصحة طريقه وهو في نفس الأمر ليس كذلك.»[٢١]

إن هذا النقد لمنهج المحدِّثين في نقد الأحاديث وتصنيفها يقوم على أساسين؛ الأساس الأول: هو الحقيقة المحمدية الروحية التي تتجاوز إطار الزمان والمكان، والأساس الثاني: هو قدرة الصوفي العارف على الاتصال بهذه الحقيقة المحمدية في إطارها اللامحدود زمانيًّا ومكانيًّا؛ وذلك من خلال معراجه الخيالي.[٢٢] ويمكن للصوفي — من خلال هذا الاتصال — أن يعاين العصر النبوي ويعايشه، فيكون كالصحابي الذي يسمع الحديث من فم الرسول؛ متجاوِزًا سلسلة الإسناد والنقل التاريخي، فيصحِّح حديثًا ضعيفًا أو يضعِّف حديثًا صحيحًا. ولا يكتفي ابن عربي بنقد منهج المحدثين، بل ينقد منهج الفقهاء في استخراج الأحكام من النصوص على أساس اعتمادهم على التواتر من جهة، واعتمادهم على فكرهم من جهة أخرى؛ الأمر الذي يوقعهم في دائرة الاحتمالات والظنون،

---

[٢١] الفتوحات ١ / ١٥٠.

[٢٢] انظر في اتصال ابن عربي بالخضر خارج إطار الزمان والمكان: هنري كوربان، الخيال الخلَّاق ٤–٥، ٥٣.

ولا يمكن أن يصل بهم إلى علم قطعي يقيني؛ «فإن الفقهاء الذين أخذوا علمهم ميتًا عن ميت إنما المتأخر منهم هو فيه على غلبة الظن إذا كان النقل شهادةً والتواتر عزيزًا. ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر نصًّا فيما حكموا به، فإن النصوص عزيزة، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فَهمهم فيه، ولهذا اختلفوا. وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر نصٌّ آخر يعارضه ولم يصل إليهم. وما لم يصل إليهم ما تُعبِّدوا به، ولا يعرفون بأي وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله ﷺ المشرِّع، فأخذه أهل الله عن رسول الله ﷺ في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح.»[٢٣]

فالصوفي لا يصحِّح الحديث فقط أو يضعِّفه، ولكنه يفهم محتواه والحكمَ المتضمَّن فيه فَهمًا يقينيًّا قائمًا على الكشف، بعكس الفقيه الذي يظلُّ في دائرة الظنون والاحتمالات. ولعلنا بعد ذلك كله مطالَبون بالتسليم تسليمًا مطلقًا بكل ما يورده ابن عربي في مؤلفاته من أحاديث؛ على أساس أنها أحاديثُ صحيحة من طريق كشفه. بل ولعلنا أكثر من ذلك مطالبون بالتسليم له بصحة ما يفهمه من هذه الأحاديث؛ ومن ثَم مطالَبون بالتسليم بتصوراته الفلسفية كلها عن كينونة الله في العماء ومعنى العماء، وعن صورة الإنسان الإلهية والمعنى الذي يرتضيه لها، وعن النفَس الإلهي الذي عنه وُجد العالم … إلخ؛ كل هذه التصورات الفلسفية التي تعتمد على أحاديثَ يوردها ابن عربي ويفهمها فهمًا خاصًّا. ولا عجب أن يطالبنا ابن عربي بذلك كله، فالصوفية يتلقَّون «عن الله بالبينة التي هم عليها من ربهم، والبصيرةِ التي بها دعَوُا الخلق إلى الله عليها، كما قال الله: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ﴾، وقال: ﴿أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾، فلم يُفرِد نفسه بالبصيرة، وشهد لهم بالاتباع في الحكم؛ فلا يتَّبعونه إلا على بصيرة، وهم عباد الله أهل هذا المقام.»[٢٤]

إن العلماء ورثة الأنبياء كما ورد في الحديث النبوي: وعلماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل. ومن حق ابن عربي في هذين الحديثين أن يَقصُر مفهوم العلماء على المتصوفة العارفين، فهم الورثة على الحقيقة القادرون على فهم الشريعة وتأويلها على وجهها الصحيح. وهؤلاء الورثة لا يشاركون الأنبياء في الفهم عن الله فحسب، بل هم يشاركونهم

---

[٢٣] الفتوحات ١ / ١٩٨، ٥٤٥–٥٤٦، ٢ / ٣٧٦، ٤ / ٢٨.

[٢٤] الفتوحات ١ / ١٩٨.

كذلك في البلاء والامتحان والتكذيب الذي يقع عليهم من جانب أهل الظاهر. والفارق الوحيد بين الأنبياء والورثة «أن الوارث لا يُحدِث شريعةً ولا ينسخ حكمًا مقررًا، ولكن يُبَيِّن فإنه على بينة من ربه وبصيرة، ويتلوه شاهد منه بصدق اتباعه، وهو الذي أشركه الله تعالى مع رسوله ﷺ في الصفة التي يدعو بها إلى الله فأخبر وقال: أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني، وهم الورثة، فهم يدْعون إلى الله على بصيرة. وكذلك شرَّكهم مع الأنبياء عليهم السلام في المحنة وما ابتُلوا به، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ﴾، وهم الورثة، فشرَّك بينهم في البلاء كما شرَّك بينهم في الدعوة إلى الله.»[٢٥]

إن الوارث العارف قادر على فهم الشريعة وتصحيحها، ولا يعني ذلك أنه يغيِّر حكمًا مقررًا أو يأتي بحكم جديد، فالباطن لا يتعارض مع الظاهر ولا ينفيه. إن البلاء الذي يشير إليه ابن عربي، والذي يشترك فيه الأولياء مع الأنبياء، يأتي غالبًا من أهل الظاهر الذين لا يدركون حقائق الأشياء، وقد دفع كثير من الصوفية كالحلَّاج[٢٦] والسُّهْرَوَرْدي[٢٧] حياتهم في هذا الصراع الدامي بين الفقهاء والمتصوفة، ولذلك يشتد هجوم ابن عربي عليهم في أماكنَ كثيرة من كتبه، ويتهمهم بالجهل ومعارضة القرآن، ويتخذ من شخصية الخضر نموذجًا للعلم الوهبي اللدُنِّي: «ثم إن الطامة الكبرى أنك إذا قلت لواحد من هذه الطائفة المنكرة: اشتغلْ بنفسك، يقول لك: إنما أقوم حمايةً لدين الله وغيرةً له، والغيرة لله من الإيمان وأمثال هذا، ولا يسكن ولا ينظر هل ذلك من قبيل الإمكان أم لا؛ أعني: أن يكون الله قد عرَّف وليًّا من أوليائه بما يجربه في خلقه ويعلمه علومًا من لدُنْه تكون العبارة عنها بهذه الصيغ التي ينطق بها الرسول ﷺ؛ كما قال الخضر: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾، وآمن هذا المنكر بها في زعمه إذ جاء بها رسول الله ﷺ، فوالله لو كان مؤمنًا بها ما أنكرها على هذا الولي.»[٢٨]

ولا يختص علم الصوفي فقط بتجديد الشريعة كما تتمثل في الأحكام المعتمدة على الأحاديث التي يصححها بالرجوع إلى المنبع الأصلي، بل إن فَهْمه للقرآن أو لباطنِ معناه

[٢٥] الفتوحات ١ / ٢٥١، ٢ / ٥٥٤–٥٥٥، ٦٤٤–٦٤٥، ٣ / ٥٦.

[٢٦] انظر: ماسينيون، المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ٧٢–٧٨.

[٢٧] انظر: هنري كوربان، السهروردي مؤسس المذهب الإشراقي ١٣٠–١٣١.

[٢٨] الفتوحات ١ / ٢٠٠–٢٠١، ٢٠٢، ٢٧٩–٢٨١، ٢ / ١١، ٧٩، ٣ / ٦٩، ٢٤٥، ٣٧٠.

هو الأساس في قدرته على تجاوز ظاهر الشريعة والولوج إلى باطنها الحقيقي. وإذا كان الصوفي قادرًا على تصحيح الحديث أو تضعيفه، فإن قدراته أمام النص القرآن لا تتجاوز إطار الفهم أو تصحيح قراءة في أحيان قليلة. والصوفي يستمد فهمه من باطن النبي؛ أي: جانب الولاية فيه. وإذا كان محمد — قبل رسالته — قد انقطع إلى ربه متعبدًا بشريعة إبراهيم، فأنتج له هذا الانقطاع النبوةَ والوحي، فإن انقطاع الصوفي الوارث إلى ربه بظاهر الشريعة المحمدية يؤدي به إلى النبوة المكتسبة، أو الولاية التي هي فَهْم باطن الشريعة، «فالوارث الكامل من الأولياء منا مَن انقطع إلى ربه بشريعة رسول الله ﷺ إلى أن فتح الله له في قلبه فَهْم ما أنزل الله عزل وجل على نبيه ورسوله محمد ﷺ بتجلٍّ إلهي في باطنه، فرزقه الفهم في كتابه عز وجل، وجعله من المحدثين في هذه الأمة، فقام له هذا مقامَ المَلَك الذي جاء إلى رسول الله ﷺ، ثم رده الله إلى الخلق يرشدهم إلى إصلاح قلوبهم مع الله، ويفرِّق لهم بين الخواطر المحمودة والمذمومة، ويبين لهم مقاصد الشرع وما ثبت من الأحكام عن رسول الله ﷺ وما لم يثبت؛ بإعلام من الله أتاه رحمةً من عنده وعلَّمه من لدنه علمًا، فيُرقِّي هممهم إلى طلب الأنفَس بالمقام الأقدس، ويُرَغِّبهم فيما عند الله كما فعل رسول الله ﷺ في تبليغ رسالته.»[٢٩]

وننتهي من ذلك إلى أن الولي المحمدي لا يقلُّ شأنًا وأهميةً عن الأنبياء والرسل، فكلهم يستمِد من مشكاة الحقيقة المحمدية من جانبها الباطن: «إن محمدًا عليه الصلاة والسلام هو الذي أعطى جميع الأنبياء والرسل مقاماتِهم في جميع الأرواح حتى بُعِث بجسمه ﷺ وتبعناه، والتحق بنا من الأنبياء في الحكم من شاهده أو نزل بعده (عيسى بعد رجعته)، فأولياء الأنبياء الذين سلفوا يأخذون عن أنبيائهم، وأنبياؤهم يأخذون عن محمد ﷺ، فشاركت الولاية المحمدية الأنبياءَ في الأخذ عنه، ولهذا ورد الخبر: علماءُ هذه الأمة أنبياءُ بني إسرائيل. وقال تعالى فينا: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾، وقال في حق الرسل: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾، فنحن الأولياء شهداءُ على أتباعهم، ونصرف الهمة في الخَلوة للوراثة الكلية المحمدية.»[٣٠]

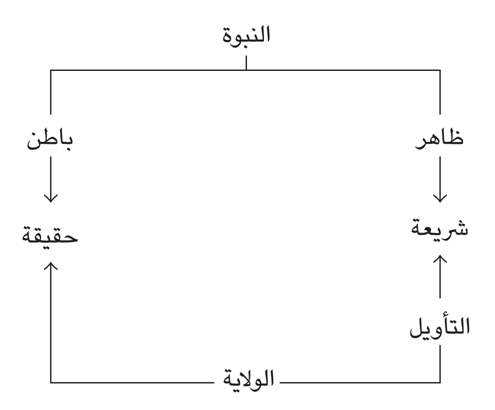
وإذا كان أولياء هذه الأمة يتساوون بالأنبياء والرسل، لأن كلهم يستمِد من الحقيقة المحمدية، فلا مانع، والحالة هذه، أن يرث الولي المحمدي أيَّ نبي من الأنبياء، عيسى أو

[٢٩] الفتوحات ١ / ٢٥١.

[٣٠] رسالة الأنوار ١٦-١٧.

موسى أو إبراهيم، فهو في هذه الحالة لا يكون تابعًا له؛ لأنه يرثه من النور المحمدي؛ بمعنى أنه يرث هذا الجانب الخاصَّ من النور المحمدي الذي يرتبط بهذا النبي خاصةً؛ أي: يرث معرفة هذا النبي الخاصة المستمدةَ من النور المحمدي: «إن الأولياء من أمَّة محمد ﷺ الجامع لمقامات الأنبياء عليهم السلام قد يرث الواحد منهم موسى عليه السلام، ولكن من النور المحمدي لا من النور الموسوي، فيكون حاله من محمد عليه السلام حال موسى عليه السلام منه ﷺ، وربما يظهر مِن ولي عند موته ملاحظةُ موسى أو عيسى، فيتخيل العامي ومن لا معرفة له أنه قد تهوَّد أو تنصَّر؛ لكونه يذكر هؤلاء الأنبياءَ عند موته، وإنما ذلك من قوة المعرفة بمقامه والاتصاف؛ إلا القطب فإنه على قلب محمد عليه السلام. وقد لقينا رجالًا على قلب عيسى، وهو أول شيخ لقيتُه، ورجالًا على قلب موسى، وآخرين على قلب إبراهيم وغيرهم عليهم السلام، ولا يعرف ما ذكرناه إلا أصحابنا.»[٣١]

وإذا كانت الولاية والنبوة متداخلتين تداخُلَ الظاهر والباطن، فإنهما في نفس الوقت متمايزتان؛ حيث يقتصر دور الولاية على الباطن، بينما تجمع النبوة بين الظاهر والباطن، وتختصُّ الشريعة بعلم الظاهر وحده. وعن طريق التأويل الذي يقوم به الوليُّ العارف يمكن الجمع بين الظاهر والباطن مرةً أخرى، فيكتسب الولي صفة النبوة، فالتأويل هو همزة الوصل بين الولاية والنبوة، وهو همزة الوصل بين الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة.



[٣١] رسالة الأنوار ١٦.

وعلى ذلك يمكن القول مع ابن عربي إن الولاية والنبوة تجتمعان في أمور ثلاثة وتفترقان في أمر واحد؛ تجتمعان «في ثلاثة أشياء: الواحد في العلم من غير تعلُّم كَسْبي. والثاني في الفعل بالهمة فيما جرت به العادة ألا يُفعل إلا بالجسم أو لا قدرة للجسم عليه. والثالث في رؤية عالم الخيال في الحس. ويفترقان بمجرد الخطاب؛ فإن مخاطبة الولي غيرُ مخاطبة النبي، ولا يُتوهم أن معارج الأولياء على معارج الأنبياء ... معارج الأنبياء بالنور الأصلي، ومعارج الأولياء بما يفيض عن النور الأصلي.»[٣٢] أَلَا تردُّنا هذه المماثلة بأبعادها الثلاثة والتمييز ذو البعد الواحد إلى فكرة التربيع التي يقوم عليها الوجود والإنسان؟! هذا ما يؤكده تقسيم مراتب العارفين عند ابن عربي؛ موضوع الفقرة التالية.

(١) حقائق الدين ومراتب العارفين

تقوم حقيقة الوجود على التربيع، وعلى نفس التربيع تقوم حقائق الإنسان. ويماثلهما في نظر ابن عربي حقيقةُ الدين التي تقوم على أركان أربعة؛ هي الولاية والنبوة والرسالة والإيمان. وهذه الحقائق الأربع أو الأركان لها باطن وظاهر. والحقيقة المحمدية هي الأساس الذي تقوم عليه أركان الدين، كما كانت هي أساس حقائق الوجود وحقائق الإنسان معًا.

يمثل الجانب الروحي الباطن لهذه الحقائق الأربع كلٌّ من آدم وإبراهيم وعيسى ومحمد، أما الجانب الظاهر فيمثله عيسى وإلياس وإدريس والخضر، وهم الرسل الأحياء في نظر ابن عربي. وينوب عن هؤلاء الرسل في عالم الحس والشهادة القطبُ والأئمة والأوتاد والأبدال. وهؤلاء الأخيرون يستمدون علومهم من أرواح هؤلاء الرسل بواسطة إسرافيل وميكائيل وجبريل وعزرائيل. ولا تقوم العلاقة بين أعضاء الجانب الباطن على الانفصال، فمحمد هو القطب الذي تدور عليه رحى الوجود، اصطفاه الله من الخلق: «هو منهم وليس منهم، هو المهيمن على جميع الخلائق، جعله عمدًا أقام عليه قبة الوجود، جعله أعلى المظاهر وأسناها، صح له المقام تعيينًا وتعريفًا، فعلمه قبل وجود طينة البشر، وهو محمد ﷺ، لا يتكاثر ولا يقاوم، وهو السيد ومَنْ سواه سوقة، قال

[٣٢] رسالة الأنوار ١٥.

عن نفسه: أنا سيد ولد آدم ولا فخر.»[٣٣] فمحمد هو القطب الروحي الذي يحفظ به الله كل مراتب الوجود، «والقطب عبد الله، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللهِ﴾؛ يعني محمدًا ﷺ.»[٣٤] ويُعتبر كلٌّ من آدم وعيسى وإبراهيم هم الأوتاد الثلاثة لهذا القطب، ومنهم الإمامان من غير تعيين.

ومن اللافت للانتباه أن تصور ابن عربي لدولة الدين بجانبيها الباطني والظاهري يتماثل تمامًا مع تصوره لحقيقة الوجود، مع خلاف في التفاصيل الدقيقة التي لا تُخلُّ بهذا التماثل. وإذا كان القلم أو العقل الأول قد اختير من الملائكة المهيَّمين الكروبيين الغارقين في بحر الجمال الإلهي، فإن القطب قد اختير من بين العباد المستهلكين أهلِ الفناء والشطح، الذين وصلوا ولم يعودوا حيث استغرقتهم اللانهائية. وتصوير ابن عربي لهذا الاصطفاء للقطب من بين «الأفراد» أو «المقربين» أو «الركبان»، والمقارنة التي يقيمها بين حال هؤلاء المقربين وحال القطب؛ تستدعي في ذهن ابن عربي حالَ الملائكة المهيمة، واصطفاء العقل الأول منهم ليتولَّى شئون الوجود. والمماثلة بين هؤلاء «الأفراد» والرقم ثلاثة والاسم الإلهي الفرد يستدعي في أذهاننا ثلاثية الألوهة وحقيقة الحقائق والعماء التي أنتجت الحقيقة المحمدية، فنرتدُّ إلى رباعية عالم الخيال المطلق. هذه الموازاة بين «الأفراد» والملائكة المهيمة، وبين القطب والقلم تستحق بعض التأمل؛ لأننا إزاء وجود معرفي شامل كامل يتوازى بكامله مع مراتب الوجود الأنطولوجية بمستوياتها المختلفة، ولندع ابن عربي يعبر بنفسه عن هذه الموازاة. الأفراد من الصوفية «طائفة خارجة عن حكم القطب وحدها، ليس للقطب فيهم تصرف، ولهم من الأعداد الثلاثة إلى ما فوقها من الأفراد، ليس لهم ولا لغيرهم فيما دون الفرد الأول، الذي هو الثلاثة، قدم، فإن الأحدية للذات، وهو الواحد لذات الحق، والاثنان للمرتبة، وهو توحيد الألوهة، والثلاثة أول وجود الكون عن الله، فالأفراد في الملائكة المهيَّمون في جمال الله وجلاله الخارجون عن الأملاك المسخَّرة والمدبرة اللذين هما في عالم التدوين والتسطير، وهم من القلم والعقل إلى ما دون ذلك. والأفراد من الإنس مثل المهيمة في الأملاك، فأول الأفراد الثلاثة، وقد قال رسول الله ﷺ الثلاثة رَكْب. فأول الرَّكب الثلاثة إلى ما فوق ذلك، ولهم من الحضرات الإلهية الحضرة الفردانية، وفيها يتميزون، ومن الأسماء الإلهية الفرد. والموادُّ

---

[٣٣] الفتوحات ٢ / ٧٣–٧٤.

[٣٤] الفتوحات ٢ / ٦.

الواردة على قلوبهم من المقام الذي تَرِد منه على الأملاك المهيمة، ولهذا يُجهل مقامهم وما يأتون به مثل ما أنكر موسى عليه السلام على خضر؛ مع شهادة الله فيه لموسى وتعريفه بمنزلته وتزكية الله إياه وأخْذِه العهد عليه إذا أراد صحبته.»[٣٥]

وليس هذا المقام إلا مقام أمثال البسطامي والحلاج، ومَن سواهم من أهل الفناء الذين حكم عليهم الفقهاء بالكفر دون أن يعوا أنهم مأخوذون عن أنفسهم وعن العالم، وأنهم غارقون في بحار الجمال الإلهي لا يتميزون عنه في شيء، «معتكفون في حضرة الحق سبحانه، لا يعرفون سواه، ولا يشهدون سوى ما عرَفوا منه، ليس لهم بذواتهم علم عند نفوسهم، وهم على الحقيقة ما عرَفوا سواهم ولا وقفوا إلا معهم هم، وكل ما سوى الله بهذه المثابة؛ مقامهم بين الصديقية والنبوة الشرعية، وهو مقام جليل جهِله أكثر الناس من أهل طريقنا كأبي حامد وأمثاله؛ لأن ذوقه عزيز، هو مقام النبوة المطلقة، وقد يُنال اختصاصًا، وقد يُنال بالعمل المشروع، وقد يُنال بتوحيد الحق والذلة وما ينبغي من تعظيم جلال المنعم بالإيجاد والتوحيد. كل ذلك من جهة العلم، وله كشف خاص لا يناله سواهم كالخضر، فإنه كما قلنا من الأفراد، ومحمد ﷺ كان، قبل أن يرسَل وينبَّأ، من الأفراد الذين نالوا الأمر بتوحيد الحق وتعظيم جلاله والانقطاع إليه.»[٣٦]

وقد اختار الله من هؤلاء المقربين الأفراد محمدًا ليكون القطب، كما اختار حقيقته لتكون القلم أو العقل الأول على مستوى الوجود، واختار معه آدم وعيسى وإبراهيم ليكتمل بهم بناء الدين. ويوازي ابن عربي بين حقائق الدين والأركان الأربعة للبيت. اثنان منهم هما الإمامان، وأربعتهم هم الأوتاد الذين يقوم عليهم البيت، وعلى قلب هؤلاء الأنبياء يكون الأوتاد الأرضيون في عالم الحس والشهادة، «فمنهم من هو على قلب آدم، والآخر على قلب إبراهيم، والآخر على قلب عيسى، والآخر على قلب محمد عليهم السلام. فمنهم من تُمدُّه روحانية إسرائيل، وآخرُ روحانيةُ ميكائيل؛ وآخر روحانية جبريل، وآخر روحانية عزرائيل، ولكلِّ وتدٍ ركن من أركان البيت؛ فالذي على قلب آدم عليه السلام له الركن الشامي، والذي على قلب إبراهيم له الركن العراقي، والذي على قلب إسماعيل له ركن اليماني، والذي على قلب محمد ﷺ له ركن الحجر الأسود، وهو لنا بحمد الله.»[٣٧]

[٣٥] الفتوحات ١ / ١٩٩.

[٣٦] الفتوحات ٢ / ١٩، ٤١.

[٣٧] الفتوحات ١ / ١٦٠.

وهكذا يضع ابن عربي نفسه في ركن الحجر الأسود على قلب محمد؛ مما يؤكد أنه قطب الزمان، وأنه خاتم الولاية الخاصة المحمدية.

ويتماثل هذا التصور مع تصور ابن عربي الذي سبق أن حللناه لقيام العرش على التربيع؛ حيث يحمل قوائمه الأربع أربعةٌ من الرسل وأربعة من الملائكة، مع فارق بسيط هنا هو استبدال عزرائيل وعيسى برضوان ومالك اللذين يمثلان الوعد والوعيد، وهما من أمور الآخرة، والحديث هنا عن أركان الدين في الحياة الدنيا.[٣٨] وتصور ابن عربي — من جهة أخرى — للعلاقة بين القطب والإمامين يتماثل مع تصوره للعلاقة بين القلم والنفس الكلية، فالأقطاب هم «الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة ... لا يكون منهم في الزمان إلا واحد؛ وهو الغوث أيضًا»،[٣٩] وهذه الوحدة تتماثل مع وحدة العقل الأول واحتوائه على الإجمال والتفصيل. أما الأئمة فهما اثنان، «وهما اللذان يخلُفان القطب إذا مات، وهما للقطب بمنزلة الوزيرين، الواحد منهم مقصور على مشاهدة عالم الملكوت، والآخر مع عالم الملك.»[٤٠] وهاتان الوظيفتان اللتان يمثلهما الإمامان يمكن أن يتوازيا مع جانبَي النفس الكلية: جانبها النوراني فيما يقابل العقل، وجانبها المظلم الذي يمتد عنها مكوِّنًا الطبيعةَ التي تقابل عالم الملك.

ولعل ذلك كله يسمح لنا بأن نوازي بين محمد وآدم وعيسى وإبراهيم من جانب، وبين عالم العقول الكلية بمراتبه الأربع أو عالم الأمر من جانب آخر. ومما يؤكد مشروعية هذه الموازاة أن ابن عربي يُصرُّ على وجود مقابل لهذه الرباعية المعرفية في العالم الوسيط بين عالم الأمر وعالم الكون والاستحالة، وهو عالم الخلق. وإذا كان عالم الخلق يتكون من مستويات أربعة هي العرش أو الجسم الكل والكرسي والفلك الكلي وفلك البروج، فعالم الدين المقابل لعالم الأمر يتكون من أربعة رسل متجسدين؛ هم عيسى وإلياس وإدريس والخضر. ويمكن لنا أن نعتبر عيسى موازيًا للعرش لانتمائه إلى العالم السابق ولهذا العالم؛ كما ينتمي العرش إلى العالَمين ويتوسط بينهما. إن وجود هؤلاء الرسل الأحياء ضرورة لحفظ أركان بيت الدين: «إن الرسول هو القطب المشار إليه الذي ينظر الحق إليه فيبقى به هذا النوع في هذه الدار ولو كفر الجميع، إلا أن

---

[٣٨] انظر: الفتوحات ٣ / ٣٤١؛ وعقلة المستوفز ٥٨.

[٣٩] الفتوحات ٢ / ٦.

[٤٠] الفتوحات ٢ / ٦.

الإنسان لا يصحُّ عليه هذا الاسم إلا أن يكون ذا جسم طبيعي وروح، ويكون موجودًا في هذه الحياة الدنيا بجسده وحقيقته، فلا بد أن يكون الرسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الإنساني موجودًا في هذا النوع في هذه الدار بجسده وروحه يتغذَّى، وهو مجلى الحق من آدم إلى يوم القيامة. ولما كان الأمر على ما ذكرناه ومات رسول الله ﷺ بعدما قرَّر الدينَ الذي لا يُنسَخ والشرعَ الذي لا يُبدَّل، ودخلت الرسل كلهم في هذه الشريعة يقومون بها، والأرض لا تخلو من رسول حي بجسمه فإنه قطب العالم الإنساني، ولو كانوا ألف رسول لا بد أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود، فأبقى الله تعالى بعد رسول الله ﷺ من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدنيا ثلاثة، وهم إدريس عليه السلام، بقي حيًّا بجسده وأسكنه الله السماء الرابعة، والسموات السبع هي في عالم الدنيا وتبقى ببقائها وتفنى صورتها بفنائها، فهي جزء من الدار الدنيا، فإن الدار الأخرى تبدَّل فيها السموات والأرض بغيرهما كما تبدَّل هذه النشأة الترابية منا نشآتٍ أُخر غير هذه ... وأبقى في الأرض أيضًا إلياس وعيسى، وكلاهما من المرسلين، وهما قائمان بالدين الحنيفي الذي جاء به محمد ﷺ، فهؤلاء ثلاثة من الرسل المجمَع عليهم أنهم رسل. وأما الخضر وهو الرابع فهو من المختلَف فيه عند غيرنا لا عندنا، فهؤلاء باقون بأجسامهم في الدار الدنيا، فكلهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم، فما زال المرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة؛ وإن لم يُبعثوا بشرع ناسخ ولا هم على غير شرع محمد ﷺ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون. والواحد من هؤلاء الأربعة، الذين هم عيسى وإلياس وإدريس وخضر، هو القطب، وهو أحد أركان بيت الدين، وهو ركن الحجر الأسود. واثنان منهم هما الإمامان، وأربعتهم هم الأوتاد، فبالواحد يحفظ الله الإيمان، وبالثاني يحفظ الله الولاية، وبالثالث يحفظ الله النبوة، وبالرابع يحفظ الله الرسالة، وبالمجموع يحفظ الله الدين الحنيف.»[٤١]

إن حرص ابن عربي على وجود هؤلاء الرسل الأربعة أحياءً بجسدهم في هذه الحياة الدنيا، ليكتمل له تصورُه، جعله يميز بين إدريس وإلياس ويعتبرهما شخصيتين رغم أنه اعتبرهما شخصًا واحدًا في مكان آخر؛[٤٢] هذا إلى جانب الغموض الذي يرتبط بشخصية الخضر لا عند ابن عربي فحسب، بل في التراث الديني الإسلامي عامة؛ الأمر الذي جعل

---

[٤١] الفتوحات ٢ / ٥–٦.

[٤٢] فصوص الحكم ١٨١؛ وتعليقات أبي العلا عفيفي ٤٤–٥٥، ٢٥٧–٢٥٨.

هنري كوربان — كما أشرنا من قبل — يرى أن ابن عربي لم يكن يعيش عالمنا الأرضي الزماني بقدر ما كان يعيش عالم الخيال والمُثُل ويتعامل من خلاله.[٤٣]

وهناك بعد ذلك الأوتاد الأربعة الزمانيون، أو نواب هؤلاء الأوتاد الرسل الأحياء بأجسادهم، «ولكل واحد من هؤلاء الأربعة من هذه الأمة كلَّ زمان شخصٌ على قلوبهم مع وجودهم هم نوَّابهم، فأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون القطب والإمامين والوتد إلا النواب لا هؤلاء المرسلون الذين ذكرناهم، ولهذا يتطاول كل واحد من الأمة لنيل هذه المقامات، فإذا حصلوا أو خُصُّوا بها عرَفوا عند ذلك أنهم نواب لذلك القطب، ونائب الإمام يعرف أن الإمام غيرُه وأنه نائب عنه، وكذلك الوتد.»[٤٤] وكما أن الرسل يحفظون أركان البيت بيتِ الدين (الكعبة)، فهؤلاء النواب يحفظون أركان العالم الأربعة، «الواحد منهم يحفظ الله به المشرق وولايته فيه، والآخرُ المغربَ والآخرُ الجنوبَ والآخر الشمال، والتقسيم من الكعبة.»[٤٥] ولا حاجة إلى القول بأن ابن عربي هو قطب الزمان؛ لأنه على ركن الحجر الأسود الذي يحفظه الخضر، ولأنه على قلب محمد كما سبقت الإشارة.

فإذا انتقلنا من الأوتاد إلى الأبدال وجدناهم سبعة، يستمدون علومهم من أرواح الأنبياء المقيمين في الأفلاك السبعة السيَّارة؛ مما يؤكد الموازاة بين مراتب الوجود ومراتب العارفين في فكر ابن عربي. ويعرض ابن عربي للخلاف بين المتصوفة في عدد الأبدال هل هم سبعة أم أربعون، ويبدو أن ابن عربي يختار القول بأنهم سبعة: «أربعة هم الأوتاد، واثنان هم الإمامان، وواحد هو القطب، وهذه الجملة هم الأبدال ... وقيل: سُمُّوا أبدالًا لأنهم أُعطوا من القوة أن يتركوا بدلهم حيث يريدون؛ لأمر يقوم في نفوسهم على علم منهم.»[٤٦] وهؤلاء الأبدال السبعة «يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل بدل إقليم، وإليهم تنظر روحانيات السموات السبع، ولكل شخص منهم قوة من روحانيات الأنبياء الكائنين في هذه السموات، وهم إبراهيم الخليل، يليه موسى، يليه هارون، يتلوه إدريس، يتلوه يوسف، يتلوه عيسى، يتلوه آدم سلام الله عليهم أجمعين. وأما يحيى فله تردُّد بين عيسى وبين هارون، فينزل على قلوب هؤلاء الأبدال السبعة من حقائق هؤلاء الأنبياء

[٤٣] الخيال الخلَّاق في تصوف ابن عربي، المقدمة ص٥٣–٦٧.

[٤٤] الفتوحات ٢ / ٦.

[٤٥] الفتوحات ٢ / ٧.

[٤٦] الفتوحات ١ / ١٦٠.

عليهم السلام، وتنظر إليهم هذه الكواكب السبعة بما أودع الله تعالى في سباحتها في أفلاكها، وبما أودع في حركات هذه السموات السبع من الأسرار والعلوم والآثار العلوية والسفلية.»[٤٧]

وإذا كان الأبدال — وهم يتضمنون الأوتاد — يتلقَّون علومهم من أرواح أنبياء الأفلاك السبعة السيَّارة، فإن الأوتاد يتلقَّون علومهم من أرواح الأنبياء والملائكة الذين يمثلون حملة العرش كما سبقت الإشارة. وهذا ما يميز الأوتاد عن الأبدال وإن كانوا منهم. وثَم ميزة أخرى لكل من الإمامين والقطب كلٌّ حسب مقامه ورتبته المعرفية. إن هذا التدرج المعرفي الهابط من القطب والإمامين والأوتاد والأبدال يتماثل مع التدرج الوجودي من العقل الأول والنفس الكلية، إلى العرش والكرسي والأفلاك الثابتة والأفلاك المتحركة. ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن يتوسَّط النقباء بين الأوتاد والأبدال، وأن يكون عددهم اثني عشر نقيبًا، يتماثلون عدديًّا ووظيفيًّا مع ملائكة فلك البروج؛ الذين ينقلون العلم إلى النواب في السموات السبع السيَّارة، من الفك الأطلسي آخرِ مراتب عالم الخلق، وهذا ما يؤكده ابن عربي بقوله عن هؤلاء النقباء إنهم «اثنا عشر في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك الاثني عشر برجًا، كل نقيب عالم بخاصية كل برج، وبما أودع الله في مقامه من الأسرار والتأثيرات وما يعطي للنزلاء فيه من الكواكب السيَّارة والثوابت ... واعلم أن الله قد جعل بأيدي هؤلاء النقباء علومَ الشرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها، ومعرفة مكرها وخداعها.»[٤٨]

وعلاوة على هؤلاء النقباء هناك النجباء الثمانية، «وهم ثمانية في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون، وهم الذين تبدو منهم وعليهم أعلامُ القَبول من أحوالهم، وإن لم يكن لهم في ذلك اختيار، ولكن الحال يغلب عليهم، ولا يعرف ذلك منهم إلا من هو فوقهم لا من هو دونهم، وهم أهل علم الصفات الثمانية. السبع المشهورة والإدراك الثامن، ومن مقامهم الكرسي، لا يتعدوه (كذا) ما داموا نجباء، ولهم القدم الراسخة في عالم تسيير الكواكب من جهة الكشف والاطلاع لا من جهة الطريقة المعلومة عند العلماء بهذا الشأن. والنقباء هم الذين حازوا علم الفلك التاسع، والنجباء حازوا علم الثمانية الأفلاك التي دونه، وهي كل فلك فيه كوكب.»[٤٩]

---

[٤٧] الفتوحات ١ / ١٥٤–١٥٥، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٧؛ وكتاب حلية الأبدال ١–١٠.

[٤٨] الفتوحات ٢ / ٧.

[٤٩] الفتوحات ٢ / ٨.

ولا يتوقف تقسيم العارفين عند ابن عربي عند هذا الحد، فعباد الله وخواصُّه أكثر من أن يحصُرهم العد، كما أنَّ الملائكة المدبرة والمسخرة في الكون أكثرُ من أن يحصرها الحد. ولا يمكن في الواقع تتبُّعُ تقسيم ابن عربي لخواص عباد الله كما لا يمكن تتبع تقسيمه للملائكة المسخرة والمدبرة، فابن عربي يطلق عليهم اسم «عالم الأنفاس»،[50] وهو تعبير يشي باستحالة الحصر. ويكفينا أن نقف عند هذا التقسيم الكلي كما وقفنا في تقسيمه لمراتب الوجود. ولا شك أن الموازاة بين عالم الملائكة المدبرة وعالم العارفين تستهدف إقامة المعرفة على أساس وجودي. هذا إلى جانب الموازاة العامة بين حقائق الوجود وحقائق الدين، وكذلك الموازاة في هذه الحقائق بين مراتب مختلفة تتجلى في تدرُّجات هابطة من عالم القلم (القطب) إلى العرش (الأوتاد الأربعة) إلى الفلك الأطلس (النقباء الاثني عشر) إلى فلك البروج (النجباء الثمانية) إلى الأفلاك المتحركة (الأبدال السبعة)، مع التداخل الذي يتوازى مع تداخل مراتب الوجود.

وإذا كان ابن عربي يحتفظ لنفسه دائمًا بمنصب القطب وختم الولاية، فما ذلك إلا ليستطيع أن يعطي نفسه حقَّ التأويل من جهة، وتبرير كل درجات المعرفة ومن ثَم كل مستويات التأويل من جهة أخرى؛ كما سنتعرض له بالتفصيل في القسم الثالث والأخير من هذه الدراسة.

---

[50] الفتوحات ٢ / ٦–٣٩.

الباب الثالث

القرآن والتأويل

من الضروري الإشارة في مفتتح هذا الباب إلى استحالة استيعاب كل جوانب الجهد التأويلي الذي يبذله ابن عربي في مواجهة نصوص القرآن. وإذا كنا في البابين السابقين قد حاولنا اكتشاف الأساسين الوجودي والمعرفي لفلسفة التأويل عند ابن عربي، فإننا لم نكن بعيدين عن جو تأويل النصوص الدينية، قرآنيةً كانت أم نبوية. والحق أنه لا تكاد تخلو صفحة من مؤلفات ابن عربي من التعرُّض لآية أو مجموعة من الآيات القرآنية مستشهدًا أو مفسِّرًا ومحلِّلًا. وتثير الآية الواحدة في سياق ما — بالتداعي — مجموعةً أخرى من الآيات يقف أمامها مستطردًا ومؤوِّلًا. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن الآية الواحدة يمكن أن تثير في ذهن ابن عربي دلالاتٍ عديدةً وجودية ومعرفية في سياق محدد، ويمكن أن تثير نفسُ الآية دلالاتٍ مغايرةً في سياق آخر؛ الأمر الذي يحيط مؤلفاتِ ابن عربي — خاصةً فيما ترتبط بتأويل النص القرآني — بصعوبات جمَّة تجعل من العسير فَهمها إلا بعد كثير من التأمل والربط بين الأفكار المتناثرة ومحاولة جمعها في نسق واحد.

ومن اللافت للانتباه أن ابن عربي نفسه يفعل ذلك عن عمدٍ وقصدٍ؛ مبررًا هذا المسلك بغموض فكره تارة، وبأنه ليس تحت حكم نفسه فيما يطرح من أفكار تارةً أخرى. ولقد سبقت لنا الإشارة إلى معضلة الغموض في مؤلفات ابن عربي في التمهيد، وتكفي الإشارة هنا إلى ما يزعمه ابن عربي من أن مؤلفاته ليست من نمط الكتب العادية التي تخضع للمنطق والنظام والترابط الفكري.[١] والعلة وراء ذلك — فيما يقول — أن

[١] انظر: الفتوحات ١ / ٥٩.

مؤلفاته — خاصة الفتوحات — من نمط الإلهام الرباني: «فوالله ما كتبت منه حرفًا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روح كياني.»[٢] وهو يزعم لنا أن كتاب «فصوص الحكم» قد أُلقي إليه من الرسول ﷺ في مبشِّرة رآه فيها وطلب منه أن ينشره للناس.[٣] وأيًّا كان الأمر فنحن إزاء معضلة غير يسيرة الحل. ومن الطريف أن ابن عربي يقيم موازنة بين طريقة تأليفه وبين القرآن، فالآيات القرآنية قد تبدو ظاهريًّا غير مترابطة في نسق فكري موحد، وإن كانت في حقيقتها وباطنها مترابطة، وكذلك مؤلفات ابن عربي. وحين يتعرض لتبرير تأخير الفصل الخاص بتأويل أصول الأحكام في كتاب الفتوحات عن الفصل الخاص بالعبادات، مع أن الأصول هي الأَولى — منهجيًّا — بالتقديم يقول: «نُبين في هذا الباب ما يتعلق بأصول الأحكام عند علماء الإسلام، كما عملنا في العبادات، وكان الأولى تقديم هذا الباب في أول العبادات قبل الشروع فيها ولكن هكذا وقع، فإنا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار، ولو كان عن نظر فكري لم يكن هذا موضعه في ترتيب الحكمة، فأشبه آية قوله: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ بين آيات طلاق ونكاح وعدة وفاة، يتقدمها ويتأخرها. فيعطي الظاهرُ أن ذلك ليس موضعها، وقد جعل الله ذلك موضعها لعلمه بما ينبغي في ذلك، فالله تعالى رتب على يدنا هذا الترتيب، فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا، فالله يمنُّ على القلوب بالإلهام جميعَ ما يسطره العالم في الوجود، فإن العالم كتاب مسطور إلهي.»[٤]

إن هذه الموازاة بين طريقة التأليف في كتب ابن عربي وبين ترتيب آيات القرآن؛ تستهدف توحيد المنبع الذي يستقي منه ابن عربي بالوحي الإلهي. ومثل هذا التوحيد من شأنه أن يمنح ابن عربي حريةً واسعة في التعامل مع نصوص القرآن؛ بحيث يستوعبها جميعًا استشهادًا وتضمينًا وتأويلًا. ويصعب على الباحث في أحيان كثيرة الفصلُ بين النص القرآني وكلام ابن عربي، فهو حين يتحدث — مثلًا — عن حروف أوائل السور يستطرد إلى الجمع والإفراد على المستوى الوجودي والمعرفي، مضمِّنًا كلامَه آياتٍ من سورة الرحمن على النحو التالي: «ثم جعل سبحانه هذه الحروف على مراتب؛ منها موصول ومنها مقطوع، ومنها مفرد ومثنًّى ومجموع. ثم نبَّه أن في كل وصل

[٢] الفتوحات ٣ / ٤٥٦.

[٣] انظر: فصوص الحكم ٤٧.

[٤] الفتوحات ٢ / ١٦٣، وانظر أيضًا: الفتوحات ٣ / ٢٠٠-٢٠١.

قطعًا، وليس في كل قطع وصل، فكلُّ وصل يدل على فصل، وليس كل فصل يدل على وصل. فالوصل والفصل في الجمع وغير الجمع، والفصل وحده في عين الفرق. فما أفرده من هذه (الحروف) فإشارة إلى فناء رسم العبد أزلًا، وما ثنَّاه فإشارة إلى وجود رسم العبودية حالًا، وما جمعه فإشارة إلى الأبد بالموارد التي لا تتناهى، فالإفراد للبحر الأزلي، والجمع للبحر الأبدي، والمثنى للبرزخ المحمدي الإنساني، ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾؛ هل بالبحر الذي أوصله به فأفناه عن الأعيان؟ أو بالبحر الذي فصله عنه وسمَّاه بالأكوان؟ أو بالبرزخ الذي استوى عليه الرحمن؟ فبأي آلاء ربكما تكذبان يخرج من بحر الأزل اللؤلؤ، ومن بحر الأبد المرجان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، وله الجواري الروحانية، المنشآت من الحقائق الأسمائية في البحر الذاتي الأقدس، كالأعلام، ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾، وإن لم تنعدم الأعيان ولكنها رحلة من دنا إلى دانٍ، فبأي آلاء ربكما تكذبان، سنفرغ منكم إليكم أيها الثقلان، فبأي آلاء ربكما تكذبان، فهكذا لو اعتُبِر القرآن ما اختلف اثنان، ولا ظهر خصمان، ولا تناطح عنزان، فدبِّروا آياتكم ولا تخرجوا عن ذاتكم، فإن كان ولا بد فإلى صفاتكم، فإنه إذا سَلِم العالم من نظركم وتدبيركم كان على الحقيقة تحت تسخيركم؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾.»[٥]

وإذا تجاوزنا أمثال هذه الصعوبات وجدنا قضايا التأويل من الكثرة والتفرع؛ بحيث يستحيل الإلمام ولو بنموذج واحد من كل قضية من هذه القضايا، فتأويل ابن عربي للقرآن لا يترك شاردةً ولا واردة، بدءًا من الحروف المقطعة في أوائل السور، وانتهاءً إلى قضية المصير الإنساني في الآخرة ثوابًا وعقابًا، مرورًا بقصص الأنبياء ودلالتها الرمزية، وتأويل العبادات وأحكام الشريعة، وقضية الجبر والاختيار، والتنزيه والتشبيه، والإحكام والتشابه؛ إلى جانب القضايا التي ناقشناها كلها في البابين السابقين. ومن الضروري الإشارة إلى أن هذه القضايا التأويلية — بدورها — متداخلة ومتشابكة، ولا نريد الإطالة بإعطاء نماذج لهذا التداخل والتشابك، فالمحكم والمتشابه، والتنزيه والتشبيه؛ وجهان لقضية واحدة. وقصص الأنبياء — كما طُرحت في كتاب الفصوص

[٥] الفتوحات ١ / ٦٠–٦١، وانظر أيضًا في سورة الرحمن: ١ / ٤٢٢، ٤ / ٣٦٠.

— يمكن أن تُفهَم فَهمًا رمزيًّا يشير إلى قضايا بعينها، فالفصُّ الآدمي مثلًا يشير إلى الإنسان الكامل وكونه على الصورة، وفص نوح يثير معضلة التنزيه والتشبيه، وكذلك تشير كافة الفصوص إلى جوانبَ مختلفة وزوايا متعددة لقضية التأويل على المستويين الوجودي والمعرفي على السواء.

ويتجاوز ابن عربي — في تأويله — القضايا القرآنية العامة المعروفة في الفكر الإسلامي؛ ليجد في القرآن كل شيء ويقرأ فيه الوجود بأَسره. وقد سبقت لنا الإشارة إلى موازاة ابن عربي بين الوجود الحسي وحالة النوم وضرورة تأويل هذه المظاهر المدركة، وصولًا إلى معناها الباطن، كما تؤوَّل الصور التي نراها في الأحلام، وصولًا إلى معناها. وانطلاقًا من الموازاة بين القرآن والوجود يصبح القرآن هو الدال اللغوي، أو التعبير اللفظي والرقمي عن كل مراتب الوجود ومستوياته، أو لنقُل: يصبح القرآن هو الرمز الدالَّ والوجود هو المدلول المرموز إليه. والعلاقة بين الرمز والمرموز إليه ليست علاقة اعتباطية عرفية إشارية واضحة، بل الأحرى القول إنها علاقة تتسم بقدر هائل من الغموض والتوتر بين عناصر الرموز داخل النص من جهة، وبين ما ترمز إليه في الوجود من جهة أخرى.

إن هذا الغموض يتغلب عليه الصوفي برحلته المعراجية التي أسهبنا في تحليلها في الباب السابق؛ حيث يسهل عليه اختراق الحُجُب والوصولُ إلى عالم الخيال المطلق أو لنقُل: عالم المرموزات المجردة.[٦] وحين يعود الصوفي مزوَّدًا بهذه المعرفة يستطيع أن يحلَّ شفرة الرمز على مستوى الوجود ومستوى النص معًا. أما التوتر داخل عناصر الرمز في النص فيمثله ما أشرنا إليه من تفاعل آيات مختلفة داخل سياقٍ ما لتدل على معنًى، ولكن هذه الآيات نفسها يمكن أن تدل على معنًى آخر في سياقٍ آخر.[٧] وليس هذا التوتر داخل الرموز في النص القرآني إلا انعكاسًا لتوتر العلاقة بين عناصر الوجود المرموز إليه، وهذا التوتر هو ما سبق أن أشرنا إليه في فكر ابن عربي بعملية الخلق الجديد المستمر الذي نحن — البشر العاديين — في لَبْس منه. أما الصوفي فيدركه في توتره الدائم وحركته المستمرة بين الوجود والعدم.

[٦] انظر: هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي ١٤–١٥.

[٧] انظر نموذجًا لذلك في تلاوتين لسورة الإسراء، هما تلاوة العبد وتلاوة الرب أو التلاوة الإنسانية والتلاوة الإلهية: تنزل الأملاك ٩٨–١٠٠.

انطلاقًا من هذا التصور، وتغلبًا على الصعوبات التي أشرنا إليها، يمكن أن نتناول في هذا الباب ثلاث قضايا تمثل كلٌّ منها فصلًا مستقلًّا. يتعامل الفصل الأول مع القرآن ومرتبته الوجودية؛ في محاولة لاكتشاف العلاقة الرمزية بين القرآن والوجود من جهة، والقرآن والمعرفة من جهة أخرى. ويهتم الفصل الثاني بالتركيز على مفهوم اللغة، وهي الشفرة التي يتجلى الوجود (المرموز إليه) من خلالها في النص (الرمز). ومن خلال مفهوم اللغة نتعرض لجوانب اللغة وأدواتها المختلفة التي يستخدمها ابن عربي لتأويل النص. وسيكون الفصل الثالث والأخير متضمنًا بعضَ القضايا التأويلية، وقد اخترنا من هذه القضايا قضية التنزيه والتشبيه؛ على أساس أنها قضية محورية في الفكر الديني، هذا إلى جانب أنها يمكن أن تكشف لنا عن بعض القضايا الأخرى مثل الإحكام والتشابه، والجبر والاختيار، والثواب والعقاب.

الفصل الأول

القرآن والوجود

إن مراتب الوجود، التي حللناها في الباب الأول من هذه الدراسة، تمثل المراتب البسيطة التي تتوازى مع حروف اللغة. أما الموجودات المركبة فهي الكلمات الإلهية التي تركبت من هذه الحروف أو المراتب البسيطة. وإذا كانت كل مرتبة من مراتب الوجود تساوي حرفًا من حروف اللغة، فإن الكلمة الإلهية «كن» تمثل الأمر الإلهي الذي عنه صدرت أعيانُ الممكنات، أو لنقُل بعبارة أخرى: إن الموجودات هي كلمات الله التي تُرَد في أصلها للأمر الإلهي «كن»: «اعلم أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعُد، وهي مركبات لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي بلفظة «كن»، فلا يتكون عنها إلا مركب من روح وصورة، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات ... والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي نَفَس الرحمن، ولهذا عُبِّرَ عنه بالكلمات.»[1]

وإذا كان الإنسان الكامل هو الكون الجامع الصغير الذي اجتمعت فيه كلُّ حقائق الوجود، فمن الطبيعي أن يكون هذا الإنسان هو الكلمة الجامعة. وفي هذا الإطار يُفهم قول الرسول ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم»؛ فيكون القرآن هو كلمات الله المرقومة التي توازي الوجود وترمز إليه، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه. وإذا كان الإنسان — كما سبقت الإشارة — هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق، أو بين ظاهر الوجود وباطنه، فمن الطبيعي أن يكون القرآن — بالمثل — برزخًا بين الحق والإنسان، «فقوله: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾؛ نَصَب القرآن، ثم قال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾، فينزل عليه القرآن ليترجم منه بما علَّمه الحق من البيان الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان، فكان للقرآن

[1] الفتوحات ٤ / ٦٥، وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ١٦٨–١٦٩، ٣ / ٢٨٣، ٤ / ١٠٤–١٠٥، ١٦٦–١٦٧.

علم التمييز، فعلم أين محله الذي ينزل عليه من العالم، فنزل على قلب محمد ﷺ، نزل به الروح الأمين. ثم لا يزال ينزل على قلوب أمته إلى يوم القيامة، فنزوله في القلوب جديد لا يبلى، فهو الوحي الدائم. فللرسول صلوات الله وسلامه عليه الأوَّلية في ذلك، والتبليغ إلى الأسماع من البشر، والابتداء من البشر، فصار القرآن برزخًا بين الحق والإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه، فإن الله جعل لكل موطن حكمًا لا يكون لغيره. وظهر في القلب أُحَدِي العين فَجسَّده الخيال وقسمه، فأخذه اللسان فصيره ذا حرف وصوت، وقيَّد به سمع الآذان، وأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن؛ لِمَا فيه من الرحمة والقهر والسلطان ... فالكلام لله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان مَن كان، فلا يزال كلام الله من حين نزوله يُتلى حروفًا وأصواتًا؛ إلى أن يُرفع من الصدور ويُمحى من المصاحف، فلا يبقى مترجم يقبل نزول القرآن عليه، فلا يبقى الإنسان المخلوق على الصورة.»[٢]

القرآن في مثل هذا التصور موازٍ للوجود وموازٍ للإنسان في نفس الوقت، وهو — مثل الوجود والإنسان — له جانبان: جانب باطن كلي هو جمعيته من حيث هو قرآن نزل على قلب النبي، وما زال ينزل متجددًا على قلوب العارفين. وجانب ظاهر من حيث تلاوته باللسان وتحويله إلى أصوات وحروف منطوقة. وهذه التفرقة بين جانبَي القرآن الباطن والظاهر تُمكِّن ابن عربي — بسهولة — من حل معضلة قِدَم القرآن وحدوثه.

إن كلمات الله الوجودية لها — كما أشرنا — وجه إلى القِدم ووجه إلى الحدوث؛ هي قديمة من حيث وجودها في العلم الإلهي، ومحدَثة من حيث ظهورها في أعيان صور العالم. والقرآن بالمثل قديم من حيث إنه العلم الإلهي القديم، ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وعلى ألسنتهم، فكلام الله «له الحدوث والقِدَم، فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد.»[٣] فالقرآن كالوجود، والإنسان جامع للقدم والحدوث والظاهرِ والباطن، ولذلك تجتمع فيه كلُّ الحقائق الإلهية والكونية على السواء؛ وعلى ذلك فهو في منزل الاعتدال؛[٤] بمعنَى أنه يمثل همزة الوصل بين الوجود بحقائقه المختلفة وبين الإنسان بجوانبه المختلفة.

---

[٢] الفتوحات ٣ / ١٠٨.

[٣] الفتوحات ٤ / ٤٠٢، وانظر نفس المصدر ٤٧٣.

[٤] انظر: الفتوحات ٣ / ٩٣.

وإذا كان الوجود يقوم على التربيع، وكذلك يقوم الوجود الإنساني، فمن الطبيعي أن يقوم القرآن كذلك على نفس الأساس الرباعي، فهو يتكون من ظاهر وباطن وحدٍّ ومُطَّلَع. وهذه المستويات الأربعة تتوازى مع حقائق الوجود كما تتوازى مع حقائق الإنسان، هذا من الناحية الوجودية. أما من الناحية المعرفية فالقرآن يمثل تعبيرًا عن المعرفة الصوفية، أو لنقُل: تُحلُّ رموزه وإشاراته بالمعرفة الصوفية. القرآن بالنسبة للرسول ﷺ ذِكْر؛ أي: تذكير له بما شاهده في معراجه. ومن هذه الزاوية فهو خالٍ من الإجمال والرمز والإلغاز والتورية التي توجد في الشعر، «قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾؛ فإن الشعر محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية؛ أي: ما رمَزْنا له شيئًا ولا لغَّزناه، ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئًا آخر، ولا أجملنا له الخطاب، إنْ إلا ذِكْر لما شاهده حين جذبناه وغيَّبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمْعَه وبصره، ثم رددناه إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون، فكنا لسانه الذي يخاطبكم به، ثم أنزلنا عليه مُذَكِّرًا بما شاهد، فهو ذكر له لذلك، وقرآن؛ أي: جَمْع أشياءَ كان شاهدها عندنا، مبين: ظاهرٌ له؛ لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب الأنزه الأقدس الذي ناله منه ﷺ، ولنا منه من الحظ على قدر صفاء المحل والتهيؤ والتقوى.»[٥]

إن القرآن بالنسبة للصوفي والنبي خالٍ من الإلغاز والرمز، ولكنه بالنسبة للإنسان العادي مجموعة من الرموز التي قد تُفْهم بمستويات عديدة من الفهم. النبي وحده، وكذلك العارف، قادر على إدراك تعدد المستويات وترابطها؛ بحجم تجربته المعرفية التي حلَّت له شفرة الوجود ومكَّنته من حل شفرة النص، فصار قادرًا على فهمه بتعدد مستوياته واختلافها. والصوفي — كما أشرنا من قبل — يبدأ بالنص متحققًا بظاهره فيُكْشف له عن حقيقة الوجود، فيعود للنص مرةً أخرى. وكلما تعمَّق الصوفي في معراجه، تكشفت له أعماق النص ومستوياته؛ حتى يسمع القرآن من الوجود ويرى الوجود في النص.

(١) مفهوم الرمز والإشارة

يربط ابن عربي بين الإشارة وبين أمرين: البعد المكاني بين المشير والمشار إليه؛ بحيث لا يبلغه الصوت وتبلغه الإشارة. الأمر الثاني بُعْد العلة؛ بمعنى أن يكون المشار إليه

[٥] الفتوحات ١ / ٥٦.

ذا صَمَم، فلا بد، والحالة هذه، من استخدام الإشارة بدلًا من العبارة. ولكن هذين البعدين، وهما البُعد والعلة، يمكن أن يُفهما بالمعنى الوجودي والمعرفي، فالبعد هو المسافة الوجودية بين الرب والعبد، والعلة هي النقص الذي لا يُمكِّن العبد من سماع كلمات الوجود. وبهذا المعنى يكون القرآن إشارةً لحقائق الوجود وحقائق الألوهة في حق البعيد والمعلول من البشر. أما العارفون فهم ليسوا بعيدين، كما أنهم ليست بهم علة مانعة تمنعهم عن الاستماع إلى كلام الله في الوجود وفي القرآن معًا، فالقرآن في حقهم لا يكون إشارة، وإنما يكون عبارة يفهمون كل إمكانياتها المعنوية: «إن أهل الله قد جعلوا الإشارة نداءً على رأس البعد وبَوحًا بعين العلة. ولكن في التقسيم في الإشارات يظهر فُرقان؛ وذلك أن الإشارة التي هي نداء على رأس البعد، فهو حمل ما لا تبلغه العبارة، كما أن الإشارة للذي لا يبلغه الصوت لبعد المسافة وهو ذو بصر، فيشار إليه بما يراد منه فيفهم؛ فهذا معنى قولهم: نداء على رأس البعد. فكل ما لا تسعُه عبارة من العلوم، فهو بمنزلة من لم يبلغه الصوت، فهو بعيد عن المشير وليس ببعيد عما يراد منه، فإن الإشارة قد أفهمته ما يُفهمه الكلام أو يبلغه الصوت، وقد علمت قطعًا أن المشير إذا كان الحق فإنه بعيد عن الحد الذي يتميز به العبد، فهذا بُعد حقيقي لا بد منه. ولا يكون الأمر إلا هكذا، فلا بد من الإشارة، وهي اللطيفة، فإنه معنًى لطيف لا يُشعر به. ثم إنه وإن لم يكن بُعد فهو بَوح بعين العلة؛ وذلك أن الأصم يكون قريبًا من المتكلم، ولكن قربه لا تقع به الفائدة؛ لأنه لا يصل إليه الصوت لعلة الصَّمم، فيشير إليه مع القرب كما يقول الحق على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، فهذا غاية القرب مع وجود العلة وظهورها، وأكثر من هذا القرب ما يكون.»[٦]

الإشارة إذن مجرد إيحاء بالمعنى دون تحديد مقصود متعين كما يحدث في العبارة، وليس معنى ذلك أن العبارة الإلهية في النص القرآني تحدد المعنى تحديدًا قاطعًا، فالمقصود بالعبارة الإلهية بدورها إشارات ورموز؛ لأنها نابعة من اللغة الإلهية التي تنظم الوجود والإنسان: «إن الرموز ليست مرادة لأنفسها، وإنما هي مرادة لِمَا رمَزَت له ولما أُلغِز فيها. ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها، والتنبيه على ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾، فالأمثال ما جاءت مطلوبةً لأنفسها، وإنما جاءت ليُعلم

[٦] الفتوحات ٢ / ٥٠٤.

منها ما ضربت له وما نُصبت من أجله، مثلًا مثل قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾، فجعله كالباطل، كما قال: وَزَهَقَ الْبَاطِلُ، ثم قال: ﴿وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾، ضربه مثلًا للحق، ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ لِلنَّاسِ﴾، وقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾؛ أي: تعجبوا وجُوزوا واعبُروا إلى ما أردته بهذا التعريف، ﴿وإِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾؛ مِن: عبرت الوادي؛ إذا جُزْتَه. وكذلك الإشارة والإيماء، قال تعالى لنبيه زكريا: ﴿أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾؛ أي: بالإشارة، وكذلك ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾ في قصة مريم لَمَّا نذرت للرحمن أن تُمسك عن الكلام. ولهذا العلم رجال كبيرٌ قدرُهم، مِن أسرارهم سر الأزل والأبد والحال والخيال والرؤيا والبرازخ، وأمثال هذه من النسب الإلهية. ومن علومهم خواصُّ العلم بالحروف والأسماء والخواص المركبة والمفردة من كل شيء من العالم الطبيعي، وهي الطبيعة المجهولة.»[٧]

فالرمز والإشارة هما أساس الكلام الإلهي للبعد القائم بين الله والإنسان من جهة، وبسبب العلة المانعة في الإنسان العادي من فهم الكلام الإلهي وجودًا ونصًّا. والاعتبار هو الجواز من ظاهر ما يعطيه النص إلى باطنه المقصود: «إن الله قد ربط بكل صورة حسية روحًا معنويًّا بتوجه إلهي عن حكم اسم رباني، لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن على حكم ما هو في الظاهر قَدَمًا يقدم؛ لأن الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح الإلهي المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه الاعتبار في الباطن؛ مِن: عبرت الوادي؛ إذا جُزْتَه، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾، وقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾؛ أي: جُوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصورُ من المعاني والأرواح في بواطنكم، فقدَّر كونها ببصائركم، وأمر وحثَّ على الاعتبار، وهذا باب أغفله العلماء؛ ولا سيما أهل الجمود على الظاهر؛ فليس عندهم من الاعتبار إلا التعجب، فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار، فهؤلاء ما عَبَروا قط من تلك الصور الظاهرة كما أمرهم الله.»[٨]

---

[٧] الفتوحات ١ / ١٨٩.

[٨] الفتوحات ١ / ٥٥١.

إن العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية. وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفُذون إلى ما تشير إليه العبارة من معانٍ وجودية وإلهية؛ أي: ينفذون إلى باطنها الروحي العميق، كما عبروا من ظاهر الصور الوجودية الحسية إلى معانيها الروحية الباطنة.

إن الفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي هو الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية التي تتجلى في القرآن كما تتجلى في الوجود. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية دلالة عرفية، فإن دلالة اللغة الإلهية دلالة ذاتية على المستوى الوجودي؛ بمعنى أن كلمات الله الوجودية (الموجودات) تستند في دلالتها إلى أعيانها الثابتة في العدم، «فتحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي. وما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار؛ لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقولَ الذي لا يتبدَّل.»[٩] وبالمثل فإن دلالة القرآن وإن خضعت في ظاهرها للعُرف والتواطؤ؛ لأنها نزلت بلسان البشر، فإنها تدل في باطنها على حقائق وجودية وإلهية كما سنشير إليه فيما يلي.

ولا تقوم العلاقة بين الرمز والمرموز إليه، أو الإشارة والعبارة، على الانفصال، فليست اللغة العادية إلا صدًى للُّغة الإلهية، أو مظهرًا لها على المستوى الوجودي. وقد كان من الضروري أن ينزل الوحي على اللغة العرفية؛ لأنه نزل لهداية الناس كافة،[١٠] ولكنه يتضمن الإشارات التي لا يفهمها إلا أهل الله خاصة. ولذلك يُصرُّ ابن عربي على ضرورة الجمع بين الظاهر والباطن في فَهم النص؛ لأن الظاهر يمثل الرمز الذي لا يمكن النفاذ إلى المرموز إليه الباطنِ إلا من خلاله. وعلى ذلك فليس مِن حق مَن لا معرفة له بمآخذ أهل الله أن يتخيل «أنهم يَرْمون بالظواهر، فينسُبونهم إلى الباطنية، وحاشاهم من ذلك! بل هم القائلون بالطرفين.»[١١] إن الفارق بين الظاهر والباطن أو العبارة والإشارة

[٩] الفتوحات ٤ / ٦٥.

[١٠] الفتوحات ٢ / ٨٦، ٢١٩–٢٢٠، ٣ / ٥٣٠.

[١١] الفتوحات ١ / ٦٥٤.

فارقٌ كيفي لا كمي: «الإشارة أفصح من العبارة؛ فإن العبارة تفتقر إلى علم الاصطلاح، وليست الإشارة كذلك.»[١٢]

وإذا كانت اللغة الإلهية — وجوديةً كانت أم نصِّية — لغةً إشارية رمزية، فمن الطبيعي أن يعتمد المتصوفة — أيضًا — على منهج الستر والإشارة في تعبيراتهم عن معارفهم وأحوالهم، فاللغة العادية لا تحتمِل بدلالاتها الاتفاقية المعانيَ التي يتوصلون إليها معرفيًّا: «قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات.»[١٣] والشكوى على أي حال قديمةٌ من صعوبة التعبير عن أحوال ومواجيد الصوفية باللغة العرفية المتواضعة، أو كما يقول النفَّري: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة.»[١٤] ولكنَّ لاستخدام الإشارة والرمز في عبارات الصوفية بعدًا آخر: هو الضَّنُّ بالعلم الإلهي على غير أهله، أو الخوف من الفقهاء وهجومهم واتهاماتهم بالكفر والإلحاد والزندقة: «ولا أشدَّ من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفَهَّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام. ولمَّا كان الأمر في الوجود والواقع على ما سبق به العلم القديم كما ذكرنا، عَدَل أصحابنا إلى الإشارات كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة، فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إشاراتٌ، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرًا لمعانيه النافعة، وردَّ ذلك كله إلى نفوسهم مع تقريرهم إياه في العموم وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان الذين نزل الكتاب بلسانهم، فعَمَّ به سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾؛ يعني الآياتِ المنزلةَ في الآفاق وفي أنفسهم، فكل آيةٍ لها وجهان؛ وجه يرونه في نفوسهم، ووجه يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في أنفسهم إشارة؛ ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير؛ وقايةً لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه؛ وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق، واقتدَوا في ذلك بسنن الهدى؛ فإن الله كان قادرًا على تنصيص ما تأوَّله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان

---

[١٢] العبادلة ١٨٣.

[١٣] الحكم الإلهية ٨، وانظر أيضًا: تنزل الأملاك ١١٦.

[١٤] كتاب المواقف ٥١.

العامة علومَ معاني الاختصاص التي فهَّمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم.»[١٥]

ومعنى ذلك أن استخدام كلمة «الإشارة» في تفسير النص القرآني لا تعني تعارضًا بين التفسير والتأويل أو بين الظاهر والباطن، ولكنها تعني استخدام مصطلح يتوافق مع رمزية النص من جهة، ويتحاشى هجوم الفقهاء من جهة أخرى؛ على أساس أنهم يقبلون كلمة «الإشارة» دلالةً على التفسير الصوفي، ويرفضون اعتباره تفسيرًا لظاهر النص. وعلى أي حال فإن مثل هذا التبرير لم يكن كافيًا، واستمر الهجوم على ابن عربي لا من معاصريه فحسب، بل من بعض العلماء المعاصرين في القرن العشرين.[١٦] إن المعضلة كما يطرحها ابن عربي في هذا النص تكمن في الدلالة المزدوجة للنص القرآني: دلالته على الكون ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾، ودلالته على المعرفة الباطنية التي يحصِّلها الصوفي في معراجه ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾، فالمعنى الظاهر الذي يفهمه علماء الرسوم هو دلالة القرآن على الكون الظاهر، والإشارة هي المعاني التي يفهمها المتصوفة دلالةً على المعرفة الباطنية التي ترى الوجود والنص معًا في ضوء جديد. ومثل هذا التصور لا يتعارض مع الأصول التي ينطلق منها ابن عربي، وأهمها الموازاة بين الإنسان والكون، والموازاة بينهما وبين الله. وعلى ذلك، فالقرآن لا بد أن يشير إلى كل هذه الدلالات مجتمِعة، وهي المستويات الأربعة التي سنتناولها في الفقرة التالية.

إن منهج الستر والإشارة — فيما يرى الصوفية — يرتبط باتساع أفق المعرفة التي يصل إليها العارف، ولا يجد في اللغة الوضعية العباراتِ الملائمةَ للتعبير عن هذه الحقائق، ومِن ثَم يضطر إلى السَّتر؛ رحمةً بالعباد العاديين الذين لم يصِلوا إلى هذه المعرفة: «ولَمَّا كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة، وحُجبوا عن ماله عند الله من عظيم النصبة، أخفيناه عنهم رحمةً بهم، وجرينا على مذهبهم، فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدرَ حمل عقولهم؛ خوفًا من نفورهم عنه وذهولهم؛ فيقعوا في تكذيب الخبر الصادق؛ فتحلَّ بهم لذلك مَثُلات العوائق. ثم جرى على هذا المهيع السلفُ الصالح من الصحابة، ونزلوا من مقام الهيبة إلى مقام المزاح والدعابة ... وتستَّروا بالمعاملات في الظواهر، وتكتَّموا بما حصل لهم من العلم المَصون والسرائر، وإن كان قد نبَّهوا رضوان الله عليهم

---

[١٥] الفتوحات ١ / ٢٧٩.

[١٦] انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ٣ / ٤٠–٤١؛ ابن عربي وتفسير القرآن ٤، ٣٨.

على أمور ليست عند الجمهور، وخاطبوا بها من وراء الستور. قال أبو هريرة: لو بَثثتُه لقُطع مني هذا البلعوم. وقال ابن عباس: لو فسَّرته لكنت فيكم الكافر المرجوم. لَمَّا رأوا أن حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب، فأخذوا الأمر من فوق معرفة مشاهدةٍ وذوق ورثًا نبويًّا محفوظًا ومقامًا علويًّا ملحوظًا.»[١٧]

ومثل هذا الستر يُنسَب أيضًا إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإلى أحد أحفاده؛ وهو جعفر الصادق أو علي زين العابدين: «وكما قال علي رضي الله عنه حين علم النقلة: إن هاهنا — وضرب على صدره بيده — لَعلومًا جمَّة، لو وُجدت له حملة. وكما قال ابنه الذكيُّ الحَبر السني:

يا رُبَّ جوهر علم لو أبوح به	لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحلَّ رجالٌ مسلمون دمي	يَرَوْن أقبح ما يأتونه حسنَا

فبهؤلاء السادات في ستري لهذه العلوم تأسيت، وبهم فيها اهتديت.»[١٨]

منهج الستر والإشارة إذن منهج قديم يمتد إلى عهد النبي والصحابة والتابعين؛ لأنه لا يُعقل — من وجهة نظر ابن عربي — أن يختص هو أو يختص الصوفية المتأخرون بعلم باطن الشريعة وإدراك رموز ودلالات النص القرآني. إن للنبوة — كما أشرنا في الباب السابق — جانبين: جانب الولاية الذي يختص بعلم الباطن والحقائق، وجانب التشريع الذي يختص بعلوم الظاهر وإبلاغ الوحي للبشر العاديين. ومعظم الناس يأخذ الوحي من جانبه الظاهر، ويعتمد على اللغة العرفية لفهم المراد بكلام الله. أما العارفون المحققون الذين لا يخلو الزمان عن واحد منهم، فهُم الذين يعلمون باطن النص وحقيقتَه. وابن عربي لا ينكر ارتباط النص القرآني — من حيث الظاهر — بإطار المنزَّل عليهم الوحي؛ لدرجة أنه يلاحظ غَلَبة اللغة التجارية على كثير من نصوص القرآن: «وإنما عدل في هذه الأمور إلى التجارة دون غيرها، فإن القرآن نزل على قرشي بلغة قريش بالحجاز، وكانوا تجارًا دون غيرهم من الأعراب. فلما كان الغالب عليهم التجارة كسى الله ذات الشرع والإيمان لفظ التجارة؛ ليكون أقرب إلى أفهامهم ومناسبة أحوالهم.»[١٩]

---

[١٧] عنقاء مغرب ٢٠–٢١.

[١٨] تنزل الأملاك ٣٦، وانظر: الفتوحات ١ / ١٩٩–٢٠٠.

[١٩] الفتوحات ٣ / ٢٥٩.

وليس معنى ذلك أن النص مرتبط بالظروف الزمانية والبيئية، فهذه الصور مجرد قشرة خارجية ظاهرة تخفي المعاني العميقة. وكثير من هذه المعاني العميقة لم يدركها عامة المسلمين، بل إنهم لم يدركوا كثيرًا من المعاني الظاهرة، واحتاجوا للرسول لكي يشرحها لهم واللغةُ لغتهم. ويردُّ ابن عربي مشكلة عدم الفهم في المستوى الظاهر نفسه إلى تعدد الدلالات التي يمكن أن تثيرها العبارة: «إن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنًى واحدًا مثلًا من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام، فإذا فُسِّر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني، فإنما فَسَّر المُفَسِّر بعض ما تعطيه قوة اللفظ، وإن كان لم يُصِب مقصود المتكلم، ألَا ترى الصحابة كيف شق عليهم قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾، فأتى به نكرة، فقالوا: وأيُّنا لم يَلبِس إيمانَه بظلم! فهؤلاء الصحابة، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، ما عرفوا مقصود الحق من الآية، والذي نظروه سائغ في الكلمة غير منكور، فقال لهم النبي ﷺ: «ليس الأمر كما ظننتم، وإنما أراد الله بالظلم هنا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾.» فقوة الكلمة تعمُّ كلَّ ظلم، وقَصْدُ المتكلم إنما هو ظلم مخصوص ... ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال، فإنها المميِّزة للمعاني المقصودة للمتكلم.»[٢٠]

إن معضلة الفهم إذن لا تقتصر على فهم الإشارات والرموز، بل تمتد في نظر ابن عربي إلى الفهم اللغوي للعبارة في إطار العرف والتواضع اللغوي، فالألفاظ لها قوة في أصل وضعها، أو لنقُل: في استعمالها، تعطي لها مدلولات كثيرة، ومراد المتكلم — أو قصده — إنما هو مدلول واحد من هذه المعلومات الكثيرة. وقد يفهم المخاطب مدلولًا مغايرًا لقصد المتكلم. إن ثلاثية «المرسِل–الشفرة–المستقبِل» أو «المتكلم–العبارة–المخاطب» لا يمكن أن تتطابق عناصرُها تطابقًا تامًّا، فالشفرة نفسها تتسم بقدر هائل من تعدد الدلالة، ولا بد لفهم الدلالة بدقة من مراعاة السياق في العناصر الثلاثة.

وإذا كانت هذه هي المعضلة على مستوى الدلالة الظاهرة، فالمعضلة على المستوى الباطن الإشاري لا بد أن تكون أكثر تعقيدًا، ومن ثَم تحتاج لنظام إشاري متميز للتعبير عنها؛ هو لغة الإشارة والستر عند المتصوفة. ويبقى سؤال لا بد من الإجابة عليه: إذا كان

---

[٢٠] الفتوحات ١ / ١٣٥–١٣٦، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٢٨، حيث يرى ابن عربي أن من حق المريد أن يعيد شرح عبارة عرفانية قالها في زمان تالٍ، إذا لاح له من ورائها معانٍ جديدة لم تكن مقصورةً له من عبارته في الزمان الأول.

النبي والصحابة والتابعون قد سكتوا عن الإفضاء بهذه العلوم، فلماذا لم يسكت ابن عربي نفسه؟ وتعليل ابن عربي في ردِّه على هذا السؤال يردُّنا إلى تصوره لنفسه بأنه خاتم الولاية المحمدية، فهو القادر على حل شفرة النص القرآني حلًّا كاملًا في دلالاتها المتعددة والمختلفة؛ بحكم مرتبته هذه من جهة، وبحكم العصر الذي ينتمي إليه من جهة أخرى، وهو يمثل الثلث الأخير من الليل بالنسبة للبعثة المحمدية: «فالعالم اليوم كله نائم من ساعة مات رسول الله ﷺ يرى نفسه حيث هي صورة محمد ﷺ إلى أن يُبعَث. ونحن بحمد الله في الثلث الأخير من هذه الليلة التي العالم نائم فيها، ولمَّا كان تجلِّي الحق في الثلث الأخير من الليل، وكان تجليه يعطي الفوائد والعلوم والمعارف التامة على أكمل وجوهها؛ لأنها عن تجلٍّ أقرب؛ لأنه تجلٍّ في السماء الدنيا، فكان علم آخر هذه الأمة أتمَّ من علم وسطها وأوَّلها بعد موت رسول الله ﷺ؛ لأن النبي ﷺ لمَّا بعثه الله بعثه والشركُ قائم والكفر طاغٍ، فلم يَدْعُ القرن الأول، وهو قرن الصحابة، إلا للإيمان خاصة، ما أظهر لهم مما كان يعلمه من العلم المكنون، وأنزل عليه القرآن الكريم، وجعله يترجم عنه بما يبلغه أفهام عموم ذلك القرن، فصوَّر وشبَّه، ونعت بنعوت المحدَثات، وأقام جميع ما قاله من صفة خالقه مقامَ صورة حسية مُسوَّاةٍ مُعَدَّلةٍ، ثم نفخ في هذه الصورة الخطابية روحًا لظهور كمال النشأة، فكان الروح ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، وكل آية تسبيح في القرآن، فهو روحُ صورةِ نشأةِ الخطاب، فافهم فإنه سر عجيب، فلاحَ من ذلك لخواص القرن الأوَّل دون عامته، بل لبعض خواصه، من خلف خطاب التنزيه أسرارٌ عظيمة، ومع هذا لم يَبْلغوا فيها مبلغَ المتأخرين من هذه الأمَّة؛ لأنهم أخذوها من مواد حروف القرآن والأخبار النبوية، فكانوا في ذلك بمنزلة أهل السَّمَر الذين يتحدَّثون في أول الليل قبل نومهم. فلما وصل زمان ثلث هذه الليلة، وهو زماننا، فأعطى من العلوم والأسرار والمعارف في القلوب بتجلِّيه ما لا تعطيه حروفُ الأخبار، فإنه أعطاها في غير مواد بل المعاني مجردة، فكانوا أتم في العلم، وكان القرن الأول أتم في العمل، وأما الإيمان فعلى التساوي.»[٢١]

---

[٢١] الفتوحات ٣ / ١٨٨، وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ٢١٦-٢١٧، حيث يرى ابن عربي أن القرآن نزل في الثلث الأخير من الليلة المباركة «ليلة القدر» على غيب محمد ﷺ؛ أي: قلبه، وهو نزول الرب إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل، والرب غيب محمد؛ أي: باطنه، وغيب النشأة الإنسانية، والقرآن صفة الرب التي بها نزل.

ويمكن القول أخيرًا إن الدلالة الإشارية لرموز القرآن تتوقف على حال المستقبَل، وتتطور مع تطور السياق الزمني الذي يدور فَهمُ هذه الرموز من خلاله. وليس المقصود بالزمن هنا التتالي التاريخي، بل صفاء التجليات الإلهية بحسب أحوال المُتَجلَّى لهم وعلى قدر علمهم. صحيح أن ابن عربي في نصوص كثيرة سبقت الإشارة إليها يربط العلم بالعمل والتجلي بالعلم، لكنه هنا ينسى فيرى تفوُّق العصور السابقة في العمل وتفوق عصره في العلم وتساويَهما في الإيمان. وعلى كل حال فربط صفاء التجليات بالثلث الأخير من ليل الأمَّة الإسلامية — عصر ابن عربي — ينفي فكرة التتالي الزمني من جهة، كما يعطي لهذا التعليل بعدًا تأويليًّا من جهة أخرى.

(٢) القرآن والوجود

الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين القرآن والوجود ليست موازاةً معرفية، بل هي بنفس القدر موازاة أنطولوجية. فالأساس في الوجود والقرآن معًا في النفَس الإلهي الذي ظهرت فيه أعيان صور الموجودات، كما ظهرت فيه حروف اللغة التي تتشكل منها الكلمات الإلهية. من هذا المنطلق لا يصبح القرآن نصًّا لغويًّا تاريخيًّا يتحدد معناه طبقًا لمراعاة قواعد وأصول موضوعية قائمة في بنية اللغة العربية؛ إذ اللغة العربية نفسها مجرد مظهر للُّغة الإلهية المقدسة. القرآن كلام الله، والوجود كذلك كلمات الله، وليس المهم عند الصوفي فَهمَ الكلام من خلال ظاهر اللغة، بل الاستماع إلى المتكلم (الله) من خلال مجالي كلامه المختلفة على مستوى الوجود ومستوى النص معًا: «اتل القرآن من حيث ما هو كلام الله تعالى، لا من حيث ما تدلُّ عليه الآيات من الأخبار والأحكام؛ فإنه الران.»[٢٢] ولا يمكن أن تتم هذه التلاوة التي تستهدف الوصول إلى المتكلم إلا من خلال تلاوة القرآن على أساس بُعْدَيه: الوجودي والنصي.

إن استماع الصوفي إلى القرآن أو تلاوته له ليست إلا استماعًا لكلمات الوجود من خارج، واستماعًا لكلمات نفسه من داخل. ولا تعارضَ بين ظاهر الوجود الخارجي وباطن الإنسان الداخلي، فكلاهما جانبان يكشفان عن حقيقة واحدة هي كلام الله، فالإنسان هو مختصر الوجود، والكون الجامع الصغير: «ولا تظنَّ يا بني أن تلاوة الحق

---

[٢٢] العبادلة ١٤٦.

عليك وعلى أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة، ليس هذا حظ الصوفي، بل الوجود بأسره «كتاب مسطور في رق منشور»، تلاه عليك سبحانه وتعالى لتعقِلَ عنه إنْ كنت عالمًا؛ قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾، ولا يُحجب عن ملاحظة المختصر الشريف مِن هذا المسطور الذي هو عبارة عنك، فإن الحق تعالى تارةً يتلو عليك من الكتاب الكبير الخارج، وتارةً يتلو عليك من نفسك، فاستمع وتأهَّبْ لخطاب مولاك إليك في أي مقام كنت، وتحفَّظْ من الوَقْر والصمم، فالصمم آفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المختصرة، وهو الكتاب المعبَّر عنه بالفرقان؛ إذ الإنسان محل الجمع لِمَا تفرَّق في العالم الكبير.»[٢٣]

إن هذا التوازي بين الوجود والقرآن من جهة، وبين الإنسان والقرآن من جهة أخرى؛ يعتمد على التوازي الذي سبقت الإشارة إليه بين الإنسان والوجود. وإذا كان الإنسان كما سبقت الإشارة هو البرزخ الفاصل بين الحق والخلق، فهو الفرقان. والفرقان هو القرآن؛ بحكم أنه فرَّق بين الحق والباطل معرفيًّا، وبحكم أنه برزخٌ بين الله والإنسان كما سبقت الإشارة. ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن يتوازى القرآن مع حقائق الوجود كما يتوازى مع حقائق الإنسان؛ من حيث رباعية الحقائق التي يعتمدان عليها.

إن كل شيء في الوجود له ظاهر وباطن وحدٌّ ومُطَّلع؛ الوجود له ظاهر هو ما ندركه بالحواس في خبرتنا اليومية، وله باطن هو الروح التي تُمسك هذه الصور الحسية الظاهرة، وله حد وهو ما يميزه عن غيره من الموجودات، وله مطَّلع هو غايته ونهايته. والإنسان كذلك له ظاهر هو صورته المدركة بالحس، وله باطن هو روحه المدبِّرة لهذه الصورة، وله حد هو ما يميزه عن الحيوان والنبات والجماد، وله مطَّلع هو غايته ونهايته. هذه الجوانب الأربعة لكلٍّ من العالم والإنسان تنطبق على الله نفسه، أو على مرتبة الألوهة، فلها ظاهر وباطن وحد ومطلع، يعبَّر عنها بالأسماء الإلهية الجامعة، وهي الاسم الظاهر والباطن والأول والآخر. والظاهر والباطن والحد والمطَّلع هي — أيضًا — مستويات النص القرآني: «ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطَّلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك عليه الصورة، والحد ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به. وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعه ... لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأربعة الأسماء

[٢٣] مواقع النجوم ٦٧–٦٨.

الإلهية الجامعةِ الاسمَ الظاهر، وهو ما أعطاه الدليل، والباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم.»[٢٤]

هذه المستويات الأربعة تتجاوز الإنسان كمفهوم كلي والعالمَ كمفهوم كلي؛ لتنطبق على الإنسان من حيث آحاده وعلى العالم من حيث مراتبه، أو تفاصيله أو أجزائه. ينقسم العالم — في تصور ابن عربي — إلى عوالمَ أربعة حلَّلناها بالتفصيل في الباب الأول؛ وهي عالم الملك والشهادة؛ وهو عالم الظاهر، وعالم الغيب والملكوت؛ وهو عالم الباطن، وعالم البرزخ والجبروت؛ وهو عالم الحد، وعالم الأسماء الإلهية؛ وهو البرزخ المطلق أو الخيال المطلق، وهو عالم المطلع. وهذا التقسيم لمراتب العالم لا يقوم على الانفصال، فلكل مرتبة من هذه المراتب الأربع على حِدَة ظاهرٌ وباطن وبرزخ. باطن عالم الشهادة هو ظاهر عالم الملكوت، وباطن عالم الملكوت هو ظاهر عالم الجبروت؛ وهكذا.[٢٥] وهذا التداخل بين مراتب الوجود ينعكس بالضرورة على مستويات النص القرآني، فليست العلاقة بين مستويات الظاهر والباطن والحد والمطلع قائمةً على الانفصال والتميز كما سنرى.

وينقسم البشر — معرفيًّا — إلى أنواع أربعة تتوازى مع مراتب الوجود من جهة، ومع مستويات النص من جهة أخرى، فهناك رجال الظاهر، ورجال الباطن، ورجال الحد، ورجال المطلع. ولا تقوم العلاقة بين البشر العارفين بمستوياتهم الأربعة وبين موضوع معرفتهم — في الوجود والقرآن — على الانفصال والتميز، بقدر ما تقوم على التداخل والتأثير المتبادل. يستمد هؤلاء البشر العارفون معرفتهم الوجودية من أرواح هذه العوالم ومن علوم الملائكة والأنبياء الذين يشرفون عليها؛ وذلك عن طريق الاتصال من خلال المعراج الصوفي. ومن خلال هذه المعرفة يستطيعون فَهْم النص القرآني من جهة، كما يستطيعون التأثير في هذه العوالم بهِمَمهم من جهة أخرى. ويعتمد ابن عربي على النص القرآني لتأكيد مثل هذا التصور؛ مما يؤكد ما نذهب إليه من جدلية العلاقة بين الفكر والنص عند ابن عربي. يقول: «الرجال أربعة: رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه؛ وهم رجال الظاهر، ورجال لا تلهيهم تجارةٌ ولا بيع عن ذكر الله؛ وهم رجال الباطن، جُلساء الحق تعالى، ولهم المشورة، ورجال الأعراف؛ وهم رجال الحد، قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾؛ وهم أهل الشم والتمييز والسَّراح عن الأوصاف، فلا صفة لهم،

---

[٢٤] الفتوحات ٤ / ٤١١.

[٢٥] انظر: الفتوحات ١ / ٥٤.

كان منهم أبو اليزيد البسطامي. ورجال إذا دعاهم الحق يأتونه رجالًا؛ لسرعة الإجابة لا يركبون، قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾، وهم رجال المطلع. فرجال الظاهر لهم التصرف في عالم الملك والشهادة، وأما رجال الباطن فهم الذين لهم التصرف في عالم الغيب والملكوت، فيستنزلون الأرواح العلوية بهِمَمهم فيما يريدونه؛ أعني أرواحَ الكواكب لا أرواح الملائكة، فيفتح لهؤلاء الرجال في باطن الكتب المنزلة، والصحف المطهرة، وكلام العالم كله، ونظم الحروف والأسماء من حيث معانيها، ما لا يمكن لغيرهم؛ اختصاصًا إلهيًّا. وأما رجال الحد، فهم الذين لهم التصرف في عالم الأرواح النارية، وهو عالم البرزخ والجبروت، وهم رجال الأعراف. والأعراف سور حاجز بين الجنة والنار، برزخٌ باطنُه فيه الرحمة، وظاهره من قِبَله العذاب، فهو حدٌّ بين دار السعداء ودار الأشقياء. وهؤلاء الرجال أسعد الناس بمعرفة هذا السور، ولهم في كل حضرة دخول واستشراف. وأما رجال المطلع فهم الذين لهم التصرف في الأسماء الإلهية، فيستنزلون بها ما شاء الله، وهذا ليس لغيرهم. وهم أعظم الرجال وهم الملامتية.»[٢٦]

هذه الموازاة بين القرآن والوجود والإنسان تؤدي إلى تحرر العارف في فهمه للنص القرآني من حدود المعطيات اللغوية المباشرة؛ حيث يمكن له أن يرى القرآن في ضوء وجودي ونفس أشمل. ولا تصبح العلاقة بين العارف والنص — في ظل هذا الفهم — علاقة انفصال، بل هي علاقة توحُّدٍ منظورٌ إليها من جانبين وباعتبارين. إن العارف يقرأ في القرآن الوجود بأسره، كما يقرأ فيه نفسه ومعارفه؛ إذ الوجود كلمات الله، والعارف — أو الإنسان الكامل — هو كلمة الله الجامعة.

إن الفارق بين الصوفي وغيره من العلماء يكمن في هذا الاتساع في فهم الصوفي لمعنى الكلام الإلهي، بينما يُضيِّق الفقهاء — أو علماء الرسوم — مفهوم الكلام الإلهي، ويقصُرونه على النص القرآني. إن الكلام الإلهي يمتد — في نظر الصوفي — ليشمل إلى جانب الوجود كلَّ كلام لفظي أيًّا كان الناطق به، فالكلام البشري مظهر للكلام الإلهي، فإنْ فَهِمه الفاهمُ طبقًا لمعطيات العرف والاصطلاح، فإنه لم يفهم سوى ظاهره، وإن فهمه فهمًا إلهيًّا أدرك حقيقة أن الله هو المتكلم على كل لسان: «فكل قائل عندهم فليس

---

[٢٦] تنزل الأملاك ١٩–٢٠، وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ١٨٧–١٨٨، ٤ / ٩–١٠ حيث ينسب ابن عربي هذا التقسيم إلى شيخه أبي محمد عبد الله الشكاز، ويورد نفس الآيات بتفصيل أكثر.

إلا الله، وكل قولٍ علمٌ إلهي. وما بقيت الصيغة إلا في صورة السماع من ذلك، فإنه ثَم قول امتثال شرعًا وقول ابتلاء، فما بقي إلا الفهم الذي به يقع التفاضل.»[٢٧]

العارف إذن يرى الوجود كله كلمات الله، ويرى كل كلام في الوجود كلامًا لله. وهذا الكلام الوجودي ينقسم إلى ما يجب امتثاله شرعًا، وهو كلام الله المباشر بالأمر أو النهي، وما يُعَد ابتلاء، وهو كلام كل متكلم في الوجود. هذا الكلام الابتلاء قد يكون خيرًا وقد يكون شرًّا، والفهم هو الذي يفرِّق بين هذين المستويَين. إن استماع الصوفي للكلام — أيًّا كان الناطق به — يعتمد على الفهم، والاستماع والفهم مصطلحان يدلان على معنًى واحد، فيستطيع التفرقة بين الكلام الذي يجب امتثاله، وهو الكلام المباشر، وبين الكلام الابتلاء، وهو كلام الله من خلال صور المتكلمين. الكلام الذي يجب امتثاله هو كلام الله على لسان المرسل بالوحي المنزل، أما الكلام الابتلاء فهو كلام الله على ألسنة البشر وغيرهم من الكائنات. والصوفي قادر على سماع هذا الكلام كله، وقادر في نفس الوقت على أن يميز بين مستويات الكلام ومراتبه.

وتوحيد ابن عربي بين الكلام الإلهي والكلام غير الإلهي يعتمد على تصوره بأن الأسماء الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة من خلال الصور، وأنْ لا شيء يحدث في الكون ضد إرادة الله؛ وإنْ بدا الأمر كذلك في عين أهل الظاهر. إن إبليس يدعو الإنسان إلى المعصية، ولكنه لا يفعل ذلك إلا بإرادة الله وإذنه، والإذن نوع من الكلام. وكل شيء في الكون إنما يقع بإذن الله، فكلام كل متكلم — أيًّا كان موضوعه — واقع بإذن الله. وهذا الكلام الواقع عن الإذن (الكلام الابتلاء) يختلف تلقيه في سمع الصوفي — ويختلف فهمه — عن الكلام الإلهي المباشر الذي يجب امتثاله. في مقابلة هذا الفهم الواسع للكلام الإلهي عند المتصوفة، اقتصر أهل الظاهر «على كلام الله المعيَّن المسمى فرقانًا وقرآنًا، وعلى الرسول المعين المسمى محمدًا ﷺ. والعارفون عمَّموا السمع في كل كلام، فسمعوا القرآن قرآنًا لا فرقانًا وعمَّموا الرسالة، فالألف واللام التي في قوله: ﴿وَلِلرَّسُولِ﴾ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ عندهم للجنس والشمول لا للعهد، فكل داعٍ في العالم فهو رسول من الله باطنًا، ويفترقون في الظاهر، ألَا ترى إبليس — وهو أبعد البُعداء عن نسبة التقريب — وكذلك الساحر بعده، كيف شهد لهم بالرسالة وإن لم يقع التصريح! فقال في السَّحَرة: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ

[٢٧] الفتوحات ٤ / ١٦١.

مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾، ولا معنَى للرسالة إلا أن يكون حكمها هذا وهو إذْن الله. وقال في إبليس في إثبات رسالته: ﴿اذْهَبْ فَمن تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا﴾. ثم عرَّفنا الله سبحانه ما أرسله به فقال: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ﴾. وهذه الأحوال كلها عين ما جاءت به الكُمَّل من الرسل عليهم السلام الذين أعطوا السيف. فيسعد العارف بتلقي رسالة الشيطان ويعرف كيف يتلقاها، ويشقى بها آخرون؛ وهم القوم الذين ما لهم هذه المعرفة ... فالعالم كله عند العارف رسولٌ من الله إليه، وهو رسالته — أعني العالم — في حق هذا العارف رحمة؛ لأن الرسل ما بُعثوا إلا رحمة، ولو بُعثوا بالبلاء لكان في طيِّه الرحمةُ الإلهية؛ لأن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء، فما ثَم شيء لا يكون في هذه الرحمة.»[٢٨]

وإذا كان السماع من جانب الصوفي يرى كل كلام كلامًا لله، فإن الفهم — وهو الوجه الآخر للسماع — يميز بين هذين المستويين: مستوى الكلام المباشر، ومستوى الكلام غير المباشر. يميز الصوفي في فهمه وسماعه بين الأمر الوارد على لسان النبي والأمرِ الوارد على لسان إبليس، كما يميز بين النهي المباشر والنهي غير المباشر، وبذلك «يختلف الأخذ من العارفين عن هؤلاء الرسل لاختلاف الرسل، فليس أخْذهم من الرسل أصحابِ الدلالات سلامُ الله عليهم كأخْذهم من الرسل الذين هم عن الإذن من حيث لا يشعرون. ومَن شعر منهم وعلِم ما يدعو إليه كإبليس إذ قال لصاحبه: اكفرْ، فيتلقاه منه العارف تلقيًا إلهيًّا، فينظر إلى ما أمره الحق به من الستر فيستره، ويكون هذا الرسول الشيطانُ المطرود عن الله منبهًا عن الله، فيسعد هذا العارف بما يستره، وهو غير مقصود الشيطان الذي أوحى إليه. والذي هو غير العارف يكفر بالذي يقول له: اكفرْ [به]، فإذا كفر يقول له الشيطان: إني بريء منك إني أخاف الله رب العالمين، فشهد الله للشيطان بالخوف من الله رب العالمين في دار التكليف والإيمان به.»[٢٩]

إن السماع والفهم من جانب الصوفي لكلام البشر والشيطان يعتمد على سياق مختلف؛ فحواه أن كل كلام هو في حقيقته كلام إلهي، وكل داعٍ في العالم إنما هو رسول

---

[٢٨] الفتوحات ٤ / ١٦١. ومن المهم أن نلاحظ أن توجيه الآيات يستهدف — إلى جانب السياق الذي نحن فيه — حل معضلة الخير والشر في العالم وعموم الرحمة الإلهية والخير الإلهي.

[٢٩] الفتوحات ٤ / ١٦١.

إلهي. ومن طبيعة هذا السياق أن يعطي للشفرة اللغوية — أو الرسالة — معنًى جديدًا يعتمد على هذا السياق. وهذا ما يشير إليه ابن عربي، من أن أمر الشيطان للإنسان بالكفر يجب أن يؤخذ — من سياق الكلام الإلهي — على أنه أمْرٌ بالستر. وإذا كان مقصود الشيطان هو الكفر بالله، فإن سياق الكلام الإلهي هو ستر المعرفة، أو الكفر بغير الله الذي يؤدي إلى سعادة العارف.

ومن الضروري الإشارة إلى أن توحيد ابن عربي بين الكلام الإلهي وغيره من الكلام في الوجود، أو كلام أي متكلم كان؛ يستند كما سبقت الإشارة إلى فعالية الأسماء الإلهية في العالم من جهة، كما يستند إلى الموازاة بين القرآن والوجود والإنسان من جهة أخرى: «إن كلام العالم ليس إلا كلامه، فإن العالم كله إنسان كبير كامل، فحكمه حكم الإنسان، وهوية الحق باطن الإنسان وقواه التي كان بها عبدًا، فهدية الحق قوى العالم التي كان بها إنسانًا مُسبِّحًا ربَّه تعالى.»[٣٠]

وإذا كان العالم والإنسان يستندان في صدورهما إلى الحقيقة المحمدية السارية في الكون بأسره، فمن الضروري أن يصبح القرآن هو حقيقة محمد ومعرفته التي نالها: «فمن أراد أن يرى رسول الله ﷺ ممن لم يدركه من أمته فلينظر إلى القرآن، فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله ﷺ، فكأن القرآن انتشأ صورةً جسدية يقال لها: محمد بن عبد الله بن عبد المطلب. والقرآن كلام الله، وهو صفته، فكان محمد صفة الحق تعالى بجملته.»[٣١]

وكما أن الحقيقة المحمدية واحدة في العين كثيرةٌ في الكون، أو هي حقيقة واحدة تجلت في صور مختلفة ابتداءً من آدم إلى صور الأنبياء جميعًا، حتى وجدت مجلاها الأكمل في الصورة الجسدية المحمدية، فكذلك كلام الله واحد بالعين كثيرٌ في الكون، وكذلك يكون القرآن مهيِّمنًا على غيره من الكتب والصحف: «وإنما صحت الغيرية في الكتب المنزلة من حيث المحل، فهي واحدة العين كثيرة في الكون.»[٣٢]

إن الحقيقة المحمدية، كما سبقت الإشارة، هي الحقيقة السارية في الكون باعتبارها المجلى الأولى لتوجه الألوهة لحقيقة الحقائق في العماء في عالم البرزخ المطلق، وهذا هو

---

[٣٠] الفتوحات ٤ / ١٤١.

[٣١] الفتوحات ٤ / ٦١.

[٣٢] العبادلة ٦٠، وانظر: العطار، الفتح المبين ٥٥.

بُعدها الوجودي. أما بُعدها المعرفي فهو كونها الحجاب المعرفي بين الذات الإلهية والعالم والإنسان. وإذا كان القرآن يتوازى مع محمد النبي المكي، فإن كلام الله — أو صفة العلم — بمعناه الكوني الوجودي يمكن أن يتوازى مع الحقيقة المحمدية، فالقرآن — بذلك — يمثل التجلي الأكمل والأشمل لحقيقة العلم الإلهي. وهكذا يمكن القول إن هناك حقيقة قرآنية (= الحقيقة المحمدية) سارية في الكتب السماوية المنزلة على الأنبياء جميعًا، حتى وجدت مجلاها الأكمل في الكتاب الذي نزل على محمد؛ وهو القرآن. إن هذه الحقيقة القرآنية هي كلام الله، وهي العلم الإلهي، وهي الحقيقة المحمدية؛ طبقًا لتوحيد ابن عربي بين هذه الحقائق وجوديًّا وإن كان يفرِّق بينها معرفيًّا.

نحن إذن إزاء حقيقة وجودية — هي الكلام الإلهي — تتجلى في صور مختلفة، هي التي تؤدي إلى الكثرة الوجودية المدركة في الكلام. وإذا كان القرآن المنزل على محمد يُعَد أكمل مجالي حقيقة الكلام الإلهي، فهو — في النهاية — مجرد مجلًى؛ لأنه متلبِّس بالصورة التي هي الألفاظ والحروف والكلمات؛ بمعنى أنه مرتبط بالدلالة العرفية الوضعية للغة العربية، ومن خلال هذه الثنائية، ثنائية الكلام القرآن، يثير ابن عربي معضلة فَهم هذا النص المحدد في إطار الكلام الإلهي الوجودي.

(٣) القرآن ومعضلة الفهم

يفرِّق ابن عربي بين مستويين من الكلام: المستوى الأول هو الكلام مجردًا عن المادة، لفظيةً كانت أم رقمية. والمستوى الثاني هو الكلام مُتلبِّسًا بالمدة؛ لفظيةً كانت أم رقمية. هذه التفرقة كما أشرنا تفرقة بين مستويين — لا نوعين — من الكلام. إنها تفرقة بين ماهية الكلام وصورته، أو بين جوهره الواحد وأعراضه المتعددة. الكلام في المستوى الأول هو الكلام الإلهي في الوجود والكون، وهو واحد العين، وفي المستوى الثاني هو كلامُ كلِّ متكلم بالوحي أو بدونه، وهو متكثر متعدد؛ هذا على المستوى الوجودي الخالص. وعلى المستوى المعرفي هناك تناسُب بين عملية الإدراك والفهم وبين مستوى الكلام، فالعلم يتعلق بمستوى الكلام-الماهية؛ أي: الكلام غير المتلبِّس بالمادة. أما الكلام-الصورة، أو الكلام المتلبِّس بالمادة، فلا يتعلق به سوى الفهم. والفهم ليس إلا صورةً من صور العلم، أو هو — فيما يقول ابن عربي — «تعلق خاص في العلم.»[٣٣]

[٣٣] الفتوحات ٤ / ٢٥.

ولما كان ابن عربي يوحِّد بين الكلام الماهية والألوهة، فمن الطبيعي أن يتعلق العلم بالكلام الإلهي كما يتعلق بالألوهة التي تُعلَم ولا تُدرَك؛ كما يقول ابن عربي. أما الكلام الصورة أو الكلام متلبِّسًا بالمادة، فيتعلق بإدراكنا المحدود بالحواس، ولا يمكن لهذا الإدراك أن يصل إلى العلم. إن الكلام الماهية يُعلَم عن طريق الاتصال بمصدره الأصلي، فيدرك العارف كلَّ المعاني التي يقصدها المتكلم من كلامه؛ سواءٌ تجلَّى هذا الكلام في الوجود أو النص. أما الكلام الصورة فهو يرتبط باللغة في مستواها الدلالي العرفي، وهذا المستوى بطبيعته متعدد ومتغير؛ فلا يتعلق الفَهم إلا بأحد جوانبه الدلالية. ويستطيع الصوفي أن يربط بين جانبَي الكلام أو مستويَيه؛ فيفهم القرآن وهو متلبِّس بالألفاظ في ضوء فَهمه للكلام الماهية.

ولكن لماذا يتعلق العلم بالكلام الماهية، بينما لا يتعلق بالكلام الصورة سوى الفهم؟ وكيف يستطيع العارف أن يتجاوز إطار الفهم إلى العلم؟ على المستوى الوجودي الخالص تمثل الصورة أو المادة في الكلام — لفظًا كانت أم كتابة — عائقًا بين الكلام وبين المدرِك. إن عملية الفهم لا تتم إلا من خلال هذه الصورة التي تُشوِّش على المدرِك الوصولَ إلى باطنها. أو بعبارة أخرى إذا شئنا استخدام مصطلحات لغوية يمثل اللفظ في الصوت أو الخط في الكتابة وسيطًا بين المتلقي وبين المعنى الكامن وراء هذا اللفظ. وعلى المستوى الإدراكي تمثل الحواس عائقًا آخرَ بين المتلقي والكلام، حيث نتلقى الكلام بالأُذن في حالة اللفظ أو بالعين في حالة الكتابة. وإلى جانب ذلك فإن عملية التلقي — هنا — تتم في إطار اللغة بكل ما تحتمله اللغة من الاشتراك والمجاز وتعدد الدلالة. «فإذا علم السامع اللفظة من اللافظ بها، أو يرى الكتابة، فإنْ عَلِم مراد المتكلم في تلك الكلمة مع تضمُّنها في الاصطلاح معانيَ كثيرةً خلاف مراد المتكلم بها؛ فذلك الفهم، وإن لم يعلم مراد المتكلم من تلك الكلمة على التفصيل، واحتمل عنده فيها وجوه (كذا) كثيرة مما تدل عليه تلك الكلمة، ولا يعلم على التعيين مرادَ المتكلم من تلك الوجوه، وهل أرادها كلَّها أو أراد وجهًا واحدًا أو ما كان، فمع العلم بمدلول تلك الكلمة لا يُقال فيه إنه أعطى الفهم فيها، وإنما أعطى العلم بمدلولاتها كلها؛ لعلمه بالاصطلاح.»[٣٤]

الفهم إذنْ تحديد دقيق لمراد المتكلم، وتعيين للمعنى المقصود من اللفظ؛ ضمن محتملاته العديدة في اللغة، بينما يظل العلم في إطار التعميم وعدم التحديد. وقد تبدو

[٣٤] الفتوحات ٤ / ٢٥.

مثل هذه النظرة — من زاوية عصرنا — نظرةً معكوسة تفضِّل التعميم على التخصيص والغموضَ على الوضوح. أو قد يبدو لنا — من زاوية أخرى — أن هذه النظرة تُعلي من شأن الفهم على حساب العلم؛ مما يوهم بتناقض ابن عربي الذي يعتبِر الفهم مرحلةً أدنى من العلم أو صورةً مخصوصة من صور العلم كما سبقت الإشارة. لكن هذا التناقض يزول إذا أدركنا أن المقارنة بين الفهم والعلم هنا مقارنةٌ في إطار الكلام المتلبِّس بالصورة، وبالتالي فعملية الإدراك والفهم لا بد أن تنفُذ إلى الباطن (المعنى) عن طريق الصورة (اللفظ).

إن الفهم في إطار اللغة الوضعية، هو إدراك معنى شفرة المتكلم في سياقها الذاتي، أما العلم في إطار هذه اللغة فهو إدراك المعاني والدلالات المتعددة التي يمكن أن تحتملها الشفرة. والأمر مختلف تمامًا في إدراك الكلام الماهية، أو الكلام في مستواه الوجودي، وهو الكلام غير المتلبِّس بالمادة. في هذه الحالة الأخيرة لا يمثل اللفظ — صوتًا أو كتابةً — عائقًا بين الكلام والسامع، كما لا تمثل الأذن أو العين عائقًا بين المتلقي والكلام. إن إدراك الكلام في هذه الحالة الأخيرة يتم عن طريق توحُّد السامع بالكلام، فإذا كان الكلام في غير مادة فالسامع يسمع بغير آلة. إن هناك تناسبًا بين الكلام والسامع ترتفع فيه الوسائطُ وتنتفي الاثنينية ويتم العلم المباشر. إننا هنا لسنا في مجال اللغة الاصطلاحية التي تحتاج من السامع جهدًا للتحديد والتعيين والتفصيل، بل نحن في مجال إدراك مباشر وعلم مُجمل، «فذاك الكلام الذي لا يكون في موادَّ يُعلَم ولا يقال فيه يفهم، فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة، بل يسمع بحق مجرد عن الآلة، كما إذا كان الكلام في غير مادة فلا يسمع إلا بما يناسبه.»[٣٥]

إن السماع عن الوجود والذي يكون بغير آلة هو السماع الذي يسمعه العارف الذي يصير الحق سمْعَه وأذنه وعينه؛ كما جاء في الحديث القدسي: «ما زال العبد يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت عينه التي بها يبصر، وأذنه التي بها يسمع، ورِجْله التي بها يمشي، ويده التي بها يبطش»، وهي حالة المعرفة الكاملة التي تسقط فيها العوائق وتتجلى الحقيقة لقلب العارف.

إن الفارق بين العلم والفهم يتوازى مع تفرقة ابن عربي بين الكشف والذوق والشهود من جهة، وبين المعرفة الاستدلالية العقلية من جهة أخرى؛ الأولى يقينية تتوحَّد

[٣٥] الفتوحات ٤ / ٢٥.

فيها الذات مع موضوعها، والثانية تتم عن طريق وسائط، وتقوم على الثنائية بين الذات والموضوع. إننا في المعرفة الأولى نعلم وفي الثانية نفهم. إن الحقيقة التي نعلمها في الحالة الأولى ليست لها صفة التحديد والتفصيل؛ إذ هي الحقيقة الكلية في شمولها ولا تحددها. أما الحقيقة التي نفهمها في الحالة الثانية فهي حقيقة جزئية تعكس جانبًا واحدًا، أو بعدًا متميزًا من أبعاد الحقيقة الكلية التي نعلمها علمًا مباشرًا في الحالة الأولى.[٣٦]

إن هذه التفرقة بين مستويَين في الكلام تمثل تقسيمًا معرفيًّا لوحدة الكلام الإلهي، أو الكلام الماهية والوجود. هذا الكلام قد يكون في غير مادة فيحتاج للتجرُّد عن علائق المادة وشواغلها؛ حتى يصل العارف إلى سماع هذا الكلام وفهمه. أما الكلام المادي فهو الكلام الإلهي الذي يمثله الوحي في شكل الكتب المقدسة، ويستطيع الصوفي أن يفهم هذا الكلام في باطنه وعمقه بعد أن يصل إلى حالة السماع والعلم بالكلام الوجودي. إن التأويل — في ظل هذا الفهم — هو اكتشاف الشفرة الإلهية، وفهم القرآن في ضوء هذه الشفرة؛ أي: فَهمه باعتباره مجموعةً من الرموز الدالَّة على حقائق الوجود والإنسان.

إن القرآن الذي نقرؤه كل يوم بألسنتنا ونسمعه بآذاننا ونراه بأعيننا ليس إلا محاكاة للكلام الإلهي الوجودي. وقد مرَّ هذا الكلام الإلهي بمراحل ثلاث؛ أُولاها: لغة الملَك جبريل، وثانيتها: لغة الرسول الخاصة، وثالثتها وآخرها: اللغة العربية الاصطلاحية، أو لنقُلْ بكلمات أخرى: إن الكلام الإلهي قد نزل من إطلاقه، وتحدَّد في ثلاث مراحل مختلفة؛ وصولًا إلى الإنسان الذي يستهدفه الوحي. إن الكلام الإلهي في إطلاقه الوجودي يتحدد — في الوحي — على مستويات ثلاثة، تمثل كل منها شفرة مستقلة أو صورة خاصة من صور الكلام. ومعنى ذلك أن هناك أربعة مستويات للكلام الإلهي تتوازى مع رباعيات الوجود والإنسان.[٣٧]

---

[٣٦] انظر: أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية لابن عربي ١٠٦–١٠٩.

[٣٧] يختلف هذا التصور تمامًا عن تصور مدرسة الإسكندرية — التي يُظنُّ أن ابن عربي تأثر بها — من حيث عدد المستويات وعلاقتها بعضها ببعض، فأوريجن مثلًا يقسم النص إلى ثلاثة مستويات: المعنى الحرفي، والمعنى الأخلاقي، والمعنى الروحي. وكل مستوًى من هذه المستويات لا ينطبق على النص ككل، بل ينطبق على أجزاء بعينها، انظر:

Erik Routly; The Wisdom of The Fathers, pp. 17–23.

Robert M. Grant, The Interprctation of The Bible, pp. 75–88.

وتنعكس هذه المعضلة — معضلة التنزل — في فهم النص، فالوقوف عند معطيات اللغة العربية وفهم النص من خلالها يمثل وقوفًا عند المستوى الظاهر، والنفاذ إلى ما وراء هذا المستوى لفهم القرآن كما نزل على الرسول يمثل مستوى الباطن، وهذا المستوى هو الذي يشير إليه ابن عربي بتنزل القرآن على قلب الصوفي. في هذا المستوى يتجاوز العارف معطيات اللغة العامة، ويصل إلى الشفرة الخاصة بالرسول في إطار اللغة العامة. أما المستوى الثالث فهو فَهم القرآن من خلال الشفرة الجبريلية، وهذا المستوى يمثل مستوى الحد، فجبريل نفسه ينتمي إلى عالم الجبروت. ويبقى المستوى الرابع والأخير وهو مستوى المطلع؛ حيث يصل الصوفي إلى مرتبة العلم بالكلام الإلهي المطلق، ويفهم القرآن في ضوء هذه الشفرة.

إن معضلة فهم النص القرآني، والكتب المنزلة عامة تمثل — في نظر ابن عربي — إشكالية حقيقية يطرحها كما يلي: «أصدق القول ما جاء في الكتب المنزلة والصحف المطهرة المرسلة. ومع تنزيهها الذي لا يبلغه تنزيه، نزلت إلى التشبيه الذي لا يماثله تشبيه؛ فنزلت آياته بلسان رسوله، وبَلَّغ رسوله بلسان قومه، وما ذكر صورة ما جاء به الملَك، وهل هو أمر ثالث ليس مثلهما، أو هو مشترك؟ وعلى كل حال فالمسألة فيها إشكال؛ لأن العبارات لحننا، والكلام لله ليس لنا، فما هو المنزَّل والمعاني لا تنزل؟ إن كانت العبارات فما هو القول الإلهي؟ وإن كان القول فما هو اللفظ الكياني؟ وهو اللفظ بلا ريب، فأين الشهادة والغيب»؟[٣٨]

هذا الإشكال الذي يطرحه ابن عربي يمثل عائقًا حقيقيًّا في فهم القرآني، لكن هذا العائق يزول تدريجيًّا إذا فهمنا أن العلاقة بين هذه المستويات علاقةُ تداخل؛ كمثيلتها الوجودية قَدمًا بقدم، فالظاهر هو وسيلتنا إلى الباطن، كما أن معرفتنا باللغة العربية وسيلة أساسية لفهم الشفرة النبوية، أو فهم القرآن كما نزل بلسان الرسول. والباطن — بدوره — يقودنا إلى حد الشيء وحقيقته التي تميزه عن غيره، فنفهم — كما فهم ابن عربي — ما يتميز به القرآن عن غيره من الكتب السماوية، وما يميز الآية فيه والسورة عن غيرها من الآيات والسور. وهذا الحد يقودنا إلى المطلع؛ وهو دلالة القرآن

[٣٨] الفتوحات ٤ / ٣٩٢، وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ٨٣ حيث يرى ابن عربي أن القرآن نزل على قلب الرسول جملة واحدة (قرآنًا)، ثم فصَّله له الوحي بعد ذلك (فرقانًا)؛ ولذلك كان يَعجَل به مع الوحي؛ بمعنى أنه كان يسابق الوحي في تلاوته.

على حقائق الألوهة. إننا في رحلة صاعدة تجاه الحقيقة المطلقة أو العلم بالكلام الإلهي، نجتاز مراحل من الفهم ضروريةً للوصول إلى العلم. هذه المراحل ليست في علاقة تضاد؛ بمعنى أن الوصول إلى مرحلة أعلى لا يعني إنكار الفهم المتضمَّن في المرحلة الأدنى أو رفضَه، بل الأحرى القول إن العلاقة بين هذه المراحل علاقة نموٍّ وتزايد. إن كل مرحلة تمثل جانبًا من الحقيقة ضروريًّا للفهم، ولا غناء عنه لفهم الجوانب الأخرى. وباكتمال هذه الجوانب، أو باجتياز هذه المراحل، تنكشف الحقيقة — حقيقة الكلام — في إطلاقها ووحدتها.

إن الفارق بين ابن عربي والمتكلمين فيما يرتبط بعلاقة الظاهر بالباطن يكمن في أن المتكلمين ينظرون إلى علاقة الباطن بالظاهر من خلال منظور التضاد، وهي علاقة عُبِّر عنها من خلال التقابل بين الحقيقة (الباطن) والمجاز (الظاهر). المجاز هو ظاهر العبارة الذي يجب أن نتجاوزه وصولًا إلى فهم حقيقة المراد منها أو باطنها. ويعد الوقوف عند المستوى الظاهر في الفهم خطأً واعتقادُه كفرًا.[٣٩] ولذلك يرفض ابن عربي وقوع المجاز في القرآن: «فما وقع الإعجاز إلا بتقديسه عن المجاز، فكله صدق، ومدلول كَلِمِه حق، والأمر ما به خفاء.»[٤٠]

إن الإيمان بوجود المجاز ... بالمفهوم البلاغي القديم الذي يقيم العلاقة بين الحقيقة والمجاز على الانفصال؛ يعني التسليم بثنائية العلاقة بين الظاهر والباطن وقيامها على التضاد والتناقض في نفس الوقت. والموقف مع ابن عربي مختلف؛ فهو يسلِّم بصحة كل مستويات المعنى في النص القرآني على أساس أنها تنزُّلات مختلفة، أو مجال متعددة لحقيقة واحدة هي الكلام الإلهي. في ظل هذه النظرة لا بد أن تتعدد أبعاد المعنى في النص طبقًا لتعدد القراء ومستوياتهم في الفهم داخل إطار اللغة الواحدة. وهذا التعدد في معنى النص وتأويله أمر مشروع، طالما أن فَهْم السامع لا يتجاوز إطار اللغة التي نزل بها النص في مرتبة الظاهر، «وأما كلام الله إذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وإن اختلفوا فقد فَهِم عن الله ما أراده، فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى. وما

[٣٩] انظر على سبيل المثال: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة ٣٤–٣٥، ٣١٢.

[٤٠] الفتوحات ٤ / ٣٣٢.

من وجه إلا وهو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين؛ ما لم يخرج عن اللسان، فإن خرج عن اللسان فلا فهم ولا علم.»[٤١]

ولعل فيما سبق ما يفسِّر لنا إصرارَ ابن عربي في مواطن كثيرة من كتاباته على ضرورة الإيمان بظاهر ما جاء في القرآن، كما يفسِّر لنا وقوفه ضد التأويل والمؤوِّلة.[٤٢] ولكن علينا أن نفهم أنه يقف ضد التأويل الذي ينكر الظاهر ويرفضه، لا التأويلِ الذي يسلِّم بتعدد مستويات المعنى وصحة كل منها باعتبارها وجوهًا متعددةً لحقيقة الكلام الإلهي، «وكل من أظهر اعتقاد النبوة، وصَرَف ما جاءت به من الأحكام الظاهرة إلى معانٍ نفسية لم تكن من قصد النبي، بما ظهر عليه ما اعتقدته العامة من ذلك، فإنه لا يحصل على طائل من العلم. ومن اعتقد فيما جاء به هذا النبي أنه من الظاهر والعموم على ما هو عليه حق كله، وله زيادةُ مصرفٍ آخرَ مع ثبوت هذه المعاني، فجمع بين الحس والمعنى في نظره، فذلك الوارث العالم الذي شاهد الحق على ما هو عليه. وهذا لا يحصل إلا بالتعمل.»[٤٣]

وإذا كانت العلاقة بين مستويات النص تقوم على التداخل، فلا بدَّ من أن يبدأ العارف بالتحقق بظاهر النص؛ وهو ظاهر الشريعة من الأحكام والعبادات. والتحقق بظاهر النص لا يتم إلا بفهمه من خلال معطيات اللغة الوضعية الاصطلاحية، وهو المستوى الذي يقف عنده الفقهاء ورجال الأصول، فيستخرجون الأحكام من النصوص طبقًا لمراعاة قواعدَ لغويةٍ معروفة. وبعد أن يتم للصوفي التحققُ بهذا المستوى الظاهر فهمًا وعملًا، يمكنه أن يبدأ رحلته المعراجية التي أسهبنا في تحليلها في الباب السابق. ومراحل هذا المعراج قد تؤدي بالسالك إلى نزول القرآن على قلبه كما نزل على قلب الرسول. في هذه المرتبة يضع الصوفي نفسه مكان النبي لكي يتلقى الوحي مباشرةً عن الملَك؛ أي: يتلقاه بالشفرة المشتركة الخاصة بين الرسول والمَلَك؛ بمعنى أنه يتجاوز إطار الشروح والتفسيرات وإطارَ اللغة الوضعية الاصطلاحية إلى مستوًى أكثرَ خصوصيةً يؤدي به إلى النفاذ إلى المعنى الباطن، فيكون قادرًا على فهم النص كما فهمه

---

[٤١] الفتوحات ٤ / ٢٥.

[٤٢] انظر على سبيل المثال هجومه على المعتزلة والفلاسفة في التأويل: تنزل الأملاك ١٣٤ وما بعدها؛ والفتوحات ٤ / ٤٠٠.

[٤٣] الفتوحات ٣ / ٣٢٣، وانظر أيضًا: العطار، الفتح المبين ٢٦، ٣٨.

الرسول: «انظر في القرآن بما نزل على محمد ﷺ، لا تنظر فيه بما أنزل على العرب فتخيب عن إدراك معانيه، فإنه نزل بلسان رسول الله ﷺ: لسانٍ عربي مبين، نزل به الروح الأمين جبريل عليه السلام على قلب محمد ﷺ ... فإذا تكلمت في القرآن بما هو به محمد ﷺ متكلم نزلت عن ذلك الفهم إلى فهم السامع من النبي ﷺ، فإن الخطاب على قدر السامع لا على قدر المتكلم، وليس سمْعُ النبي ﷺ وفَهْمُه فيه فَهم السامع من أمته فيه إذا تلاه عليه. وهذه نكتة ما سمعتها قبل هذا عن أحد قبلي، وهي غريبة وفيها غموض.»[٤٤]

والنكتة غريبة حقًّا، فابن عربي يفرِّق بين فهم الرسول للوحي وبين كلامه به، ويعتبِر أن كلامه بالوحي — ولعله يقصد شرحه له — منزلةٌ أدنى من فهمه له؛ لأنه يريد أن يصل إلى إفهام سامعيه فيُبَسِّط لهم الحقائق التي يتضمنها. وابن عربي يطالب الصوفي أن يرقى إلى مستوى فَهم الرسول لا إلى مستوى شرحه، وإلا نزل إلى مستوى فهم العامة. وما دمنا نتحدث عن مستوى الفهم الباطن، فَهْم الرسول، فمن الضروري الإشارة إلى أن هذا الفهم يمثل المستوى الثاني فحسب. وليس معنى ذلك أن الرسول ﷺ لم يتجاوز فَهمُه إطار هذا المستوى، فالرسل والأنبياء يتجاوزون هذا الإطار بحكم أنهم أولياء أيضًا كما سبقت الإشارة. والرسول محمد خاصةً له مكانة خاصةٌ؛ من حيث إنه المجلى الكامل لحقيقته الروحية التي يسعى الصوفي إلى الاتحاد بها. وهذا السعي الدائم يجعل الصوفي يتجاوز هذا المستوى الباطن إلى مستوى الحد، ومنه إلى مستوى المطلع كما سبقت الإشارة.

بهذه الطريقة يتجدد الوحي ويتنوع بتنوع العارفين وتنوع أحوالهم؛ بمعنى أن القرآن يتجلى في صور متعددة من المعاني والتنزلات لا تعني كثرةً بأي حال من الأحوال؛ فالنص في ذاته واحد من حيث هو دلالةٌ على الكلام الإلهي الوجودي: «القرآن متنوع ينطبع عند النازل عليه في قلبه بصورةِ ما نزل عليه، فتَغَيَّرُ على المنزل عليه الحال لتغيُّر الآيات، والكلام من حيث ما هو كلام واحد لا يقبل التغير.»[٤٥] وإذا كان الصوفي يتنوع باطنه — في هذه المرحلة — بتنوع الآيات، فإن القرآن نفسه يتنوع بتنوع القارئين، بل يتنوع معنى النص بتنوع أحوال القارئ الواحد؛ بمعنى أن العلاقة بين القارئ والمقروء،

---

[٤٤] الفتوحات ٤ / ٤٢٧.

[٤٥] الفتوحات ٤ / ٢٠٢.

أو العارف والنص، علاقةٌ جدليةٌ يتبادلان فيها التأثير والتأثر: «ألا ترى العالِم الفَهِم المراقب يتلو المحفوظ عنده من القرآن فيجد في كل تلاوةٍ معنًى لم يجده في التلاوة الأولى! والحروف المتلوَّة هي بعينها ما زال فيها شيء ولا نقص، وإنما الموطن والحال تجدَّد، ولا بد من تجدُّده، فإن زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية.»[٤٦]

إن هذه العلاقة الجدلية بين القارئ والنص تقوم على تنوُّع النص من جهة وتنوع أحوال القارئ من جهة أخرى، فالحال تُغَيِّر فهم الصوفي للنص، والنص يغيِّر حال الصوفي، وهكذا تقوم العلاقة على نوع من التوتر المستمر الصاعد، يتجدد فيه المعنى ويترقى من خلاله الصوفي في أحواله، ولذلك يطالب ابن عربي العارف أحيانًا بالتنوع مع تنوع النص والخضوع لهذا التنوع، وأحيانًا يطالبه بالثبات لهذا التنوع وتوجيه الهمَّة إلى المتكلم لا إلى الكلام؛ حتى يصل إلى مطلع القرآن؛ وهو الثبات في التنوع؛ أي: يصل إلى الحقائق الكلية المختفية خلف آيات القرآن المتنوعة في موضوعاتها وأساليبها.

يقول ابن عربي حاثًّا العارفَ على التنوع: «واعلم أن الاتباع إنما هو فيما حدَّه لك في قوله ورَسَمه؛ فتمشي حيث مشى بك، وتقف حيث وقف بك، وتنظر فيما قال لك انظر، وتسلِّم فيما قال لك سلِّم، وتعقِلُ فيما قال لك اعقِل، وتؤمن فيما قال لك آمن؛ فإن الآيات الإلهية هي الواردة في الذكر الحكيم، وردت متنوعة، وتنوَّع لتنوعها وصفُ المخاطب بها، فمنها آيات لقوم يتفكرون، وآيات لقوم يعقلون، وآيات لأولي الأبصار. ففصِّل كما فصَّل، ولا تتعدَّ إلى غير ذلك، بل نزِّل كلَّ آية وغيرها بموضعها، وانظر فيمن خاطب بها وكن أنت المخاطب بها، فإنك مجموعُ ما ذكر، فإنك المنعوت بالبصر والنُّهى واللُّب والعقل والتفكر والعلم والإيمان والسمع والقلب، فاظهر بنظرك بالصفة التي نعتك بها في تلك الآية الخاصة، تكن ممن جُمِعَ له القرآن فاجتمع عليه فاستظهرَه فكان من أهله، بل هو عين القرآن إذا كان على هذا الوصف، وهو من أهل الله وخاصته.»[٤٧]

في هذه المرحلة يتصف القارئ بصفات القرآن، بل يكون هو عين القرآن كما كان محمد ﷺ هو القرآن. وهذه هي المرحلة الثانية في فهم النص في مستواه الباطن. إن القارئ في هذه المرحلة لا يقرأ القرآن، بل يتحلَّى به، لا يتعامل معه باعتباره نصًّا يجب

---

[٤٦] الفتوحات ٤ / ٢٥٨، ٤١٤، وانظر في تنزل القرآن على ابن عربي وفقًا لحاله: الفتوحات ٢ / ٦٩٣، وانظر أيضًا: الفتوحات ٣ / ٩٣-٩٤، ١٢٧–١٢٩، وروح القدس ٤٨.

[٤٧] الفتوحات ٤ / ١٠٥-١٠٦.

فهمه فحسب، بل يتَّحد به متلوِّنًا مع آياته، مستجيبًا لمواطنه المختلفة استجابةً تتفق مع طبيعة هذه المواطن؛ بلاغًا كانت أم إنذارًا أم توحيدًا أم ذكرًا.[٤٨]

ولكن العارف لا يقنع بهذه المرحلة من الفهم الباطني، ولا يقنع بأن يحل محلَّ الرسول المكي التاريخي، بل يتوق إلى الحقيقة المطلقة؛ إلى الحقيقة المحمدية وإلى المتكلم نفسه بالقرآن. ولكي يتجاوز إطار المستوى الباطن عليه أن يداوم التلاوة، لا بمعنى الترديد الآلي، بل بمعنى التحقق بالنص، وهي التلاوة الكلية التي تنتظمَ ظاهر العبد وباطنه: «إن على اللسان تلاوة، وعلى الجسم بجميع أعضائه تلاوة، وعلى النفس تلاوة، وعلى القلب تلاوة، وعلى الروح تلاوة، وعلى السرِّ تلاوة، وعلى سر السر تلاوة. فتلاوة اللسان ترتيل الكتاب على الحد الذي رتب المكلِّفُ له، وتلاوة الجسم المعاملاتُ على تفاصيلها في الأعضاء التي على سطحه، وتلاوة النفس التخلُّق بالأسماء والصفات، وتلاوة القلب الإخلاص والفكر والتدبر، وتلاوة الروح التوحيد، وتلاوة السر الاتحاد، وتلاوة سر السر الأرب؛ وهو التنزيه الوارد عليه في الإلقاء منه جل وعلا. فمن قام بين يدي سيده بهذه الأوصاف كلها، فلم يُرَ جزء منه إلا مستغرقًا فيه على ما يرضاه منه، كان عبدًا كليًّا، وقال له الحق إذ ذاك: حَمِدني عبدي، أو ما يقول على حسب ما ينطق به العبد قولًا أو حالًا.»[٤٩]

وهكذا يصل العبد إلى التحقق بموضوع تلاوته تحققًا كاملًا، فيتلو عليه الحق من باطنه؛ بمعنى أن الوجود الإنساني يَفْنى في وجود الحق، وتنتفي بالتالي كثرةُ التلاوة والتالي والمتلو عليه. ويصل العبد إلى مطلع النص، فيوهَب السماعَ عن الحق، ويُفهَّم حقائقَ معاني كلامه: «إذا أراد الحق أن يُنزلك هذا المقام، ويُسمعك تلاوته على حسب ما يريده، إمَّا من حيث صفته، وإمَّا من حيث فعله على اختلافه، فمتى شاء هذا بك أفناك عنك وجرَّدك منك، وبقيت في الوجود شبحًا مفقودًا.»[٥٠] في هذه الحالة يتلقى العبد

---

[٤٨] الفتوحات ٤ / ٢٦٨.

[٤٩] مواقع النجوم ٨٣.

[٥٠] مواقع النجوم ٨٥، وانظر: روح القدس ٤٩، حيث يؤوِّل ابن عربي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ بقوله على لسان من يُدْعى أبا محمد عبد العزيز المكتوب له الرسالة: «سر هذه الآية في قوله: ﴿لِبَشَرٍ﴾، ولا يكون بشرًا إلا من غلبت عليه البشرية.» ثم يستطرد على طريقته مستشهدًا بقول النسوة عن يوسف: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾.

مباشرةً عن الله، وإن شئنا الدقة قلنا: يتوحد العارف بموضوع معرفته، ويتوحد العالم بالمعلوم. إنها مرحلة العلم الكشفي التي تنتفي فيها ثلاثيةُ: المتكلم، الكلام، المستمع. وفي هذه المرحلة يسمع الصوفي عن الله بلا واسطة، ويتوحد القرآن بالوجود في معرفة الصوفي وفهمه.

وهنا نأتي للثبات في التنوع بعد مرحلة التنوع في التنوع. إن الصوفي في المرحلة السابقة كان يتنوع بتنوع آيات القرآن، وهو في مقام الاستجابة السلبية، أما في هذه المرحلة فهو يتنوع في ثباته أو لنقُل: يدرك ثبات الكلام الإلهي في تنوعه، ويتجاوز ظاهره وباطنه وحدَّه واقفًا مع مطلعه الذي هو حقائق الألوهة الكلية، وهذا هو الهدف النهائي من معراج الصوفي ومِن تأمُّل النص ومعايشته في نفس الوقت: «وما طلبتك لتتلو القرآن لتقف مع معانيه، فإن معانيَه تفرِّقك عني، فآية تمشي بك في جنتي وما أعددت لأوليائي فيها، فأين أنا إذا كنت أنت في جنتي مع «الحور المقصورات في الخيام كأنهن الياقوت والمرجان»، متكئًا على «فُرُش بطائنها من إستبرق وجنى الجنتين دانٍ»، تُسقى من «رحيق مختوم»، «مِزاجُه من تسنيم». وآيةٌ تستشرف بك على جهنم، فتعايِن ما أعددت فيها لمن عصاني وأشرك بي من «سَمومٍ وحميم وظلٍّ مِن يحموم لا بارد ولا كريم». وترى «الحُطَمة، وما أدراك ما الحطمة؟ نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة، إنها عليهم موصدة — أي: مسلَّطة — في عَمدٍ ممددة»؟ أين أنت يا عبدي إذا تلوت هذه الآية وأنت بخاطرك وهمتك في الجنة تارة وفي جهنم تارة؟ ثم تتلو فتمشي بك في: القارعة، ما القارعة، وما أدراك ما القارعة، يوم يكون الناس كالفراش المبثوث، وتكون الجبال كالعهن المنفوش. يوم تذهل كل مرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حمْلَها، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد. وترى في ذلك اليوم من هذه الآية: ﴿يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾. وترى العرش في ذلك اليوم تحمله ثمانية أملاك، وفي ذلك اليوم تُعرَضون؟ فأين أنا والليل لي؟ فها أنت يا عبدي في النهار في معاشك، وفي الليل فيما تعطيه تلاوتك من جنة ونار وعَرْض، فأنت بين آخرةٍ ودنيَا وبرزخ، فما تركت لي وقتًا تخلو بي فيه إلا جعلته لنفسك، والليل لي يا عبدي لا للمحمدة والثناء … فأين أنا وأين خلوتك بي؟ ما عرَفني ولا عرف مقدار قولي: الليل لي، وما عرف لماذا نزلت إليك بالليل إلا العارفُ المحقق الذي لقيه بعض إخوانه، فقال له: يا أخي اذكرني في خلوتك بربك، فأجابه ذلك العبد فقال: إذا ذكرتُك فلستُ في خلوة، فمثل ذلك عرَف قدر نزولي

إلى السماء الدنيا بالليل، ولماذا نزلتُ ولِمن طلبت، فأنا أتلو كتابي عليه بلسانه وهو يسمع؛ فتلك مسامرتي له، وذلك العبد هو المُلتذُّ بكلامي. فإذا وقف مع معانيه فقد خرج عني بفكره وتأمله، فالذي ينبغي له أن يُصغي إليَّ ويُخْلي سَمْعَه لكلامي؛ حتى أكون أنا في تلك التلاوة كما تلوت عليه وأسمعته أكون أنا الذي أشرح له كلامي وأترجم له عن معناه؛ فتلك مسامرتي معه، فيأخذ العلم مني لا من فكره واعتباره، فلا يبالي بذكر جنة ولا نار ولا حساب ولا عرض ولا دنيَا ولا آخرة، فإنه ما نظرها بعقله ولا بحث عن الآية بفكره، وإنما ألقى السمع لما أقوله له وهو شهيد حاضر معي، أتولى تعليمه بنفسي، فأقول له: يا عبدي أردت بهذه الآية كذا وكذا، وبهذه الآية الأخرى كذا وكذا؛ وهكذا إلى أن ينصدع الفجر فيحصل من العلوم على يقين ما لم يكن عنده، فإنه مني سمع القرآن، ومني سمع شرحه وتفسير معانيه.»[٥١]

ويمكن القول في النهاية إن الثبات مع النص والتنوع معه يعنيان مرحلتين من مراحل الفهم تُعد أولاهما أرقى من ثانيتهما، فحالة الثبات تعني الوصول إلى مطلع النص وغايته؛ وهو السماع عن الله، والفهم عن الله مباشرةً، والوصولُ إلى العلم بالكلام الإلهي الوجودي، أي: الكلام الماهية لا الصورة. وحين يعود العارف للكلام الصورة أو النص يمكن أن يتنوع معه، ولكن التنوع في هذه الحالة هو التنوع في الثبات، أو لنقُل: هو إدراك تعدد معاني النص مع إدراك حقيقته الرمزية وما يدل عليه من الحقائق. وليست هذه الحالة سوى حالة اليقين المعرفي التي يدرك الصوفي فيها ثبات الحقيقة الإلهية؛ مع تغيُّرها وتنوعها في الصور المختلفة. وهذا يقودنا إلى مناقشة مفهوم اللغة، أو الشفرة التي يتجلى الكلام الإلهي من خلالها، وما هي الوسائل والأدوات اللغوية التي يستطيع الصوفي من خلالها حل شفرة الرمز؟ وهذا كله موضوع الفصل التالي.

---

[٥١] الفتوحات ١ / ٢٣٨-٢٣٩.

يستند ابن عربي في هذه الفكرة — فكرة الليل والقرآن — إلى النفَّري، انظر: كتاب المواقف ٦٢؛ موقف اسمع عهد ولايتك. وإن كان ابن عربي ينسب العبارة التي يقتبسها إلى موقف العلم. وقارِن بما سبقت الإشارة إليه من نزول الرب في الثلث الأخير من الليل، واكتمال العلم في عصر ابن عربي الذي يمثل الثلث الأخير من يوم الأمة المحمدية. ومن الغريب أن آربري لم يُشر إلى إشارة ابن عربي هذه في مقدمته (٨–١٠).

الفصل الثاني

اللغة والوجود

تحتل حروف اللغة عند المتصوف مكانة هامة، وتكتسب دلالات رمزية عديدة. ولا شك أن الغموض الذي أحاط بتفسير معنى الحروف المقطعة في أوائل سور القرآن؛ ساهم في فتح باب من التأمل واسعٍ وعميق لاستبطان مغزى هذه الحروف ودلالتها.[١] ولم يكتفِ المتصوفة بالبحث عن دلالة هذه الحروف، بل طمحوا إلى اكتشاف أسرار الوجود وأسرار الخلق؛ من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بين القول الإلهي المتمثل في الفعل «كن»، وبين الفعل الإلهي المتمثل في إيجاد أعيان الممكنات. وربطوا بين الأسماء الإلهية وحروف اللغة من جهة، وبينها وبين مراتب الوجود من جهة أخرى.[٢]

ولم يكن أمر الاهتمام باللغة وقفًا على المتصوفة، بل شارك فيه الشيعة، الذين اعتبروا الحروف رموزًا لسلسلة الأئمة والحجج.[٣] ويشير ماسينيون إلى أن السين — مثلًا — صارت رمزًا لسلمان الفارسي الذي أُدمجت شخصيته منذ بداية القرن الثاني الهجري في النموذج الإلهي الأعلى. وكذلك صارت العين رمزًا لعلي، والميم رمزًا لمحمد ﷺ. وتحول سلمان — السين — لكي يكون همزة الوصل، أو الحلقة المفقودة الضرورية بين محمد وعلي، أو الميم والعين. وبناءً على ذلك التصور انقسم الشيعة إلى

[١] انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١ / ٢٠٥–٢٢٤؛ والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢ / ٨–١٢.

[٢] انظر: ابن خلدون، المقدمة ٤٢٨.

[٣] انظر: محمد كمال جعفر، من التراث الصوفي ١ / ٣٥٩.

سينية وعينية وميمية؛ بناءً على ترتيبهم للعلاقة بين هذه النماذج الروحية والتاريخية الثلاثة.[٤]

ولا شك أن المتصوفة عامة، وابن عربي خاصة، قد أفادوا من جهود من يطلق عليهم ابن خلدون «أهل السحر والطِّلَّسمات» خاصةً ما يرتبط بفهمهم لتأثير الحروف في عالم الطبيعة وفي الأفلاك؛ بناءً على القوة العددية الخاصة للحروف، وبناءً على طبائعها التي تتماثل مع العناصر الطبيعية الأربعة المعروفة. وهي العلوم التي يمكن الرجوع إليها في كتب جابر بن حيان، ومسلمة المجريطي، وشمس الدين البوني، وغيرهم. والفارق بين هؤلاء والمتصوفة — فيما يقول ابن خلدون — «أن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور أو النسب العددية؛ حتى يحصل من ذلك نوعُ مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه. وتصرف أصحاب الأسماء (يعني المتصوفة) إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني، فيسخِّر الطبيعة لذلك طائعةً غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مَددٍ من القوى الفلكية ولا غيرها.»[٥]

والحق أن قضية اللغة والحروف في الفكر الإسلامي عامة، والفكر الصوفي خاصة، تحتاج لدراسات عديدة تكشف عن أصولها واتجاهاتها المختلفة؛ خاصة فيما يتعلق بقضية التأويل.[٦] فالحروف هي أصول الكلمات في اللغة، هي الأصوات التي تتألف مكوِّنةً الكلمة، والكلمات بدورها تتألف مكونةً الجملة. وبالمثل فإن مراتب الوجود التي حللناها في الباب الأول وُجدت في العماء الذي هو النفَس الإلهي، فهي تماثل الحروف من هذه الزاوية كما سبقت الإشارة. وإذا كانت الموجودات المركبة قد وُجدت عن الأمر الإلهي «كن» فإنها وُجدت — بدورها — عن تركيب في حروف النفس الإلهي من اتصال حرفين هما الكاف والنون. من هذا المنطلق توازي اللغة الوجود كله، فالوجود كما سبقت

---

[٤] انظر: سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران ٣٧.

[٥] المقدمة ٤٢٩–٤٣٠.

[٦] هناك دراسة ينقصها كثير من الدقة بسبب شمولها للتراث الصوفي كله، العربي والفارسي والتركي، ولكنها تَلفت الانتباه بشدة إلى أهمية هذه القضية في تأويل النص القرآني، وفي الفن الإسلامي في نفس الوقت، انظر:

Annemarie Schimmel; Mystical Dimensions of Islam, pp. 411–425.

الإشارة هو كلمات الله المرقومة. وإذا أضفنا إلى هذه الموازاة موازاةَ ابن عربي بين القرآن والوجود، وهي الموازاة التي حللناها في الفصل السابق، أمكن لنا أن نوازي بين القرآن واللغة، وتكون الموازاة على النحو التالي:

الوجود // القرآن // اللغة.

والموازاة قائمة على أساس أن الوجود بمراتبه ومستوياته المختلفة قد تجلى في القرآن من خلال وسيط اللغة، وهذا هو ما سيعطي لابن عربي مشروعيةً للتأويل الوجودي لآيات القرآن وحروفه.

مثل هذه الموازاة سابقة على ابن عربي وإن لم تكن بمثل هذا الوضوح؛ فهل التستري — الذي يشير إليه ابن عربي كثيرًا — يربط بين العماء من جهة، والحروف ومراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخرى، كما يربط بين ذلك كله وبين القرآن كله عادة، والحروف المقطعة في أوائل السور خاصة؛ وذلك على أساس أن القرآن «هو الصفة، وهو العلم، وهو الذكر، وهو الروح، وهو يفصل بين النور والروح الأعلى. وهو نوعٌ والتسعة والتسعون اسمًا أشخاص له، وهو الجامع لها، والقرآن راجع إليها، أعني إلى التسعة والتسعين»؟[٧]

والحق أن ابن عربي لا يعتمد على التستري وحده، بل هو يشير فيما يرتبط بقضية الحروف إلى أسماء كثيرة؛ مثل جعفر الصادق، وجابر بن حيان، والحكيم الترمذي، وابن مسرة الجبلي، وأبي القاسم بن قسٍّ صاحب كتاب خلع النعلين، والحلاج.[٨] وهذه الإشارات كلها تؤكد ما ذهبنا إليه في التمهيد من تمثُّل ابن عربي لعناصرَ تراثية كثيرة وظَّفها في إطار فكره توظيفًا متميزًا. ويتجاوز ابن عربي حدود التراث الإسلامي لينسب علم الحروف إلى عيسى بن مريم، ويسميه العلم العيسوي، كما يسميه أيضًا — نقلًا عن

---

[٧] فصل في القرآن ٣٧٢ ضمن كتاب محمد كمال جعفر، من التراث الصوفي، الجزء الأول. وانظر في نفس الجزء: رسالة الحروف ٣٦٦–٣٧١؛ وتعليقات المحقق ٣٧٦–٣٩٢. والحق أن هذه الرسائل تحتاج لدراسة مستقلة تكشف عن كثير من غموض أفكارها في ضوء ما يكشف عنه تحليلنا لابن عربي.

[٨] انظر على ترتيب الأسماء: كتاب الميم والواو والنون ٥، ٤، ٢، ٧، ١٠، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٥٨١، ١ / ١٦٩.

الحكيم الترمذي — علم الأولياء. والتسميتان لا تتعارضان على أي حال؛ فعيسى هو خاتم الولاية العامة، ومنه يستمد كل الأولياء علومهم كما سبقت الإشارة: «اعلم أيَّدك الله أن العلم العيسوي هو علم الحروف، ولهذا أُعطي النفخ، وهو الهواء الخارج من تجويف القلب، الذي هو روح الحياة. فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى فم الجسد سُمي مواضع انقطاعه حروفًا، فظهرت أعيان الحروف ... فكان ينفخ في الصورة الكائنة في القبر، وفي صورة الطائر الذي أنشأه من الطين، فيقوم حيًّا بالإذن الإلهي الساري في تلك النفخة، وفي ذلك الهواء. ولولا سريان الإذن الإلهي فيه لَمَا حصلت حياة في صورة أصلًا، فمن نَفَس الرحمن جاء العلم العيسوي إلى عيسى، فكان يحيي الموتى بنفخة، عليه السلام، وكان انتهاؤه إلى الصور المنفوخ فيها.»[٩]

علم الحروف إذن علم إلهي؛ لأن الوجود كان عن النَّفَس الإلهي. وقد أعطى الله عيسى هذه القدرة بالإذن الإلهي، وهي القدرة على إحياء الصور بالنفخ الذي هو في حقيقته النَّفَس الإلهي. من هنا يستحق عيسى أن يكون كلمة الله التي ألقاها إلى مريم؛ لأن وجوده نفسه كان عن نفخ ملكي بإذن إلهي. ومما يستحق الإشارة هنا أن نرى الكيفية التي يتفاعل بها فكر ابن عربي مع النص في علاقة متجاوبة لا يخضع فيها أحد الطرفين للآخر أو يستخدمه لصالحه.

وإذا كان ابن عربي — كما أشرنا — هو خاتم الولاية المحمدية، فمن الضروري أن يكون علمه بالحروف على درجة واسعة من العمق والشمول؛ لأنه يستمده من المشكاة الأصل في هذا العلم، وهو عيسى خاتم الولاية العامة. والحق أن مفهوم ابن عربي للُّغة وللحروف يشمل الوجود كله من أرقاه إلى أدناه، مِن عالم الألوهة والخيال المطلق إلى عالم الكون والاستحالة. وتتوازى حروف اللغة — من جانب آخر — مع مراتب العارفين بدءًا من الأنبياء وانتهاءً إلى عوام المؤمنين. فتصور ابن عربي للحروف يشمل الكون كله وجوديًّا ومعرفيًّا في نفس الوقت.

ولا يقف ابن عربي عند الحروف فقط، بل يمتد تصوره الوجودي المعرفي ليشمل الحركات الطويلةَ والقصيرة، وحركات الإعراب، والأسماء بأنواعها المختلفة من أسماء أعلام وضمائر وأسماء موصولة. ويمتد هذا التصور ليشمل — أيضا — ظواهرَ لغوية

[٩] الفتوحات ١ / ١٦٨.

مثل الإعراب والبناء، والجمع والإفراد، والتأنيث والتذكير، والترخيم. ولا يكتفي ابن عربي بجوانب اللغة الصوتية والدلالية، بل يمتد تصوره ليشمل الشكل الكتابي للحروف والكلمات، مستخرجًا منها دلالاتٍ وجوديةً ومعرفية على جانب كبير من الأهمية فيما يتصل بقضية التأويل.

وإذا كنا في هذا الفصل نهتم أساسًا بالتركيز على الوسائل اللغوية المختلفة التي يستخدمها ابن عربي في تأويل القرآن، فسنكتفي بإعطاء أمثلة موجزة لكلٍّ من هذه الوسائل التي عددناها. ومن الضروري الإشارة إلى أن هذه الوسائل التأويلية تتداخل وتتفاعل كلها معًا في تأويل نص قصير جدًّا أحيانًا؛ جزء من آية، وربما كلمة واحدة أو حرف من حروف الكلمة؛ كالدلالات المختلفة لحرف الألف مثلًا من حيث قيمته الصوتية وشكل كتابته وقابليته للاتصال القبلي وعدم قابليته للاتصال البَعدي ... إلخ.

ومن الطبيعي أن نستبعد من مجال هذا الفصل الموازياتِ الكثيرةَ التي يقيمها ابن عربي بين حروف اللغة والعناصر الطبيعية الأربعة؛ وذلك لارتباطها بعلوم السحر والتنجيم من جهة، وبُعدها عن قضية التأويل من جهة أخرى.[١٠]

[١٠] رغم اتساع قضية الحروف عند ابن عربي وشمولها في كتاب الفتوحات وفي رسائله، فإنه دائم الإشارة والإحالة إلى كتاب له عن الحروف بعنوان: «المبادئ والغايات فيما تحوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات». [الفتوحات ١ / ٥٣، ٧٧، كتاب الميم والواو والنون ص٢، وكتاب الألف ١٣]. وقد ظنت — أو ظنَّ — عزة حصرية محققة كتاب «روح القدس» أنها عثرت على هذا الكتاب ضمن أحد مخطوطات «روح القدس». والحقيقة أن ما عثرت عليه ليس إلا مجموعة من الأبيات الشعبية عن الحروف موجودة كلها في الفتوحات [١ / ٥٣ وما بعدها] كما تشير المحققة نفسها (ص١٦٤). ورغم أن ابن عربي يشير إلى أنه ألحق بالكتاب — روح القدس — هذه الأبيات تنبيهًا وزيادة للفائدة لمن يهدي إليه الكتاب — أو هذه النسخة من الكتاب — ويشير أيضًا إلى ما كتبه في الفتوحات عن الحروف، كما يشير إلى كتاب: «المبادئ والغايات»؛ مما يدل دلالة قاطعة على استحالة أن تكون هذه الأبيات هي كتاب الحروف، رغم ذلك كله تؤكد المحققة أن ما عثرت عليه هو كتاب «المبادئ والغايات»، بل وتذهب إلى اتهام كل نشرات «روح القدس» السابقة على نشرتها بالنقص؛ لخلوها من كتاب الحروف الذي اعتبرته جزءًا لا ينفصل من كتاب «روح القدس». ولو قرأت الباحثة باب الحروف في الجزء الأول فقط من الفتوحات، لأدركت أن كتاب الحروف يجب أن يكون أكثر اتساعًا من هذا النص على الأقل، ولأعفت نفسها من هذه الدعوى العريضة، وأعفتنا من عناء الرد.

(١) البعد الصوتي

(١-١) الحروف الصوامت

سبقت الإشارة في الباب الأول إلى أن مراتب الوجود صدرت كلها عن العماء الذي هو النفَس الإلهي، وهو إحدى مراتب الخيال المطلق. وقد صدرت كل مرتبة من هذه المراتب الوجودية — كما سبقت الإشارة — عن اسم إلهي خاص، وارتبطت بحرف من حروف اللغة وُجِد بدوره عن هذا الاسم الإلهي. ومعنى ذلك أن هناك توازيًا بين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة، وبينها وبين حروف اللغة من جهة أخرى. وإذا تتبعنا مراتب الوجود من أرقاها (العقل الأول أو القلم) إلى أدناها، وجدناها تنتقل من الصفاء والنورانية إلى الكثافة والظلمة، بنفس القدر الذي تترتب به حروف اللغة في جهاز النطق الإنساني؛ بدءًا من التحرر الكامل للهواء الذي يصدر عنه الصوت دون أي احتكاك أو ضيق في مجرى النفَس، وانتهاءً إلى حروف الشفتين اللتين هما آخر المخارج.

وهكذا تتوازى الأسماء الإلهية مع مراتب الوجود مع حروف اللغة، ثمانية وعشرون اسمًا توازي ثماني وعشرين مرتبة وجودية، توازي بدورها ثمانية وعشرين حرفًا هي حروف اللغة. وهذه كلها تتوازى مع منازل القمر الثماني والعشرين:[١١] «فأوجد العالم على عدد الحروف من أجل النفَس في ثمانية وعشرين لا تزيد ولا تنقص. فأول ذلك العقل وهو القلم ... ثم النفس وهو اللوح، ثم الطبيعة، ثم الهباء، ثم الجسم، ثم الشكل، ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الأطلس، ثم فلك الكواكب الثابتة، ثم السماء الأولى، ثم الثانية، ثم الثالثة، ثم الرابعة، ثم الخامسة، ثم السادسة، ثم السابعة، ثم كرة النار، ثم كرة الهواء، ثم كرة الماء، ثم كرة التراب، ثم المعدن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم المَلَك، ثم الجن، ثم البشر، ثم المرتبة. والمرتبة هي الغاية في كل موجود، كما أن الواو غاية حروف النفس.»[١٢]

ولكن هذه الحروف التي تتوازى مع مراتب الوجود والأسماء الإلهية ليست هي حروف لغتنا الإنسانية، بل هي أرواح وملائكة تُسمى بأسماء هذه الحروف التي نعرفها.

---

[١١] انظر تخطيطًا دائرًا شاملًا لهذا التصور في:
Laleh Bakhtiar, Sofis, Expressions of The Mystical, Quest p. 52.

[١٢] الفتوحات ٢ / ٣٩٥، ٤٢١–٤٦٩.

وهذه الحروف الملائكة الأرواح هي التي تحفظ هذه الأسماء الإلهية، وتحفظ مراتب الوجود المرتبطة بها. أو لنقل بعبارة أخرى: إن هذه الحروف الإلهية هي باطن الأسماء، وباطن مراتب الوجود في نفس الوقت. والأسماء ومراتب الوجود تمثل ظاهر هذه الأرواح الحروف. أما حروف لغتنا البشرية المنطوقة والمكتوبة فهي تمثل أجساد هذه الحروف الأرواح وصورها الظاهرة. وحين يريد الصوفي أن يؤثر في مرتبة وجودية يستدعي صورة الحرف في خياله، وهذه تستدعي بدورها روح الحرف والاسم الإلهي الذي يحفظه روح هذا الحرف. وعلى ذلك يمكن إقامة التوازي بين اللغة الإلهية واللغة الإنسانية على مستوى الحروف على النحو التالي:

حروف اللغة الإلهية // الأسماء الإلهية ومراتب الوجود // اللغة الإنسانية.

إن حروف لغتنا الإنسانية — في ظل هذا التصور — ليست إلا صورًا ظاهرة حسية لأرواح الحروف الإلهية. وتتوسط الأسماء الإلهية التي توازي مراتب الوجود بين الباطن الروحي (اللغة الإلهية) والظاهر الحسي (اللغة الإنسانية). يقول ابن عربي: «وجميع الأسماء الإلهية المختصة بهذا الإنسان (الكامل) الموصوف بهذه الصفة التي ينزل بها هذه المنازل (الأحوال والمقامات التي توازي منازل القمر ومنازل الوجود؛ بناء على الموازاة بين الإنسان الكامل والقمر) معلومة مُحصاة؛ وهي: الرفيع الدرجات، الجامع، اللطيف، القوي، المذل، رازق، عزيز، مميت، محيي، حي، قابض، مبين، مُحصٍ، مصوِّر، نور، قاهر، عليم، رب، مقدِّر، غني، شكور، محيط، حكيم، ظاهر، [آخر]،[13] باطن، باعث، بديع. ولكل اسم من هذه الأسماء روحانية مَلَك تحفظه وتقوم به وتحفظها، لها صور في النفَس الإنساني تُسمى حروفًا في المخارج عند النطق، وفي الخط عند الرقم، فتختلف صورها في الكتابة ولا تختلف في الرقم (كذا وأظنها في الصوت). وتُسمى هذه الملائكة الروحانيات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف، فلنذكرها على ترتيب المخارج حتى تُعرف رتبتها، فأولهم ملك الهاء، ثم الهمزة[14] وملك العين المهملة، وملك الحاء المهملة،

[13] سقط هذا الاسم في النص، وهو الاسم الذي توجه على إيجاد الجوهر الهبائي في المرتبة الرابعة، انظر: الفتوحات ٢ / ٤٣١-٤٣٢.

[14] المفروض أن تكون الهمزة أولًا ثم الهاء حسب ترتيب ابن عربي؛ لأن الهمزة تقابل العقل والهاء تقابل النفْس.

وملك الغين المعجمة، وملك الخاء المعجمة، وملك القاف؛ وهو ملك عظيم رأيت من اجتمع به،[١٥] وملك الكاف، وملك الجيم، وملك الشين المعجمة، وملك الياء، وملك الضاد المعجمة، وملك اللام، وملك النون، وملك الراء، وملك الطاء المهملة، وملك الدال المهملة، وملك التاء المعجمة باثنتين من فوقها، وملك الزاي، وملك السين المهملة، وملك الصاد المهملة، وملك الظاء المعجمة، وملك الثاء المعجمة بالثلاث، وملك الذال المعجمة، وملك الفاء، وملك الباء، وملك الميم، وملك الواو. وهذه الحروف أجساد تلك الملائكة لفظًا وخطًّا بأي قلم كانت. فبهذه الأرواح تعمل الحروف لا بذواتها؛ أعني صورها المحسوسة للسمع والبصر المتصوَّرة في الخيال، فلا يُتخيل أن الحروف تعمل بصورها، وإنما تعمل بأرواحها. ولكل حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتكبير وتحميد، يعظِّم بذلك كله خالقه ومُظهرَه، وروحانيته لا تفارقه. وبهذه الأسماء يسمون هؤلاء الملائكة في السموات، وما منهم ملك إلا وقد أفادني.»[١٦]

وإذا كانت حروف اللغة — الصوامت — توازي الأسماء الإلهية كما توازي مراتب الوجود، فإنها يمكن أن تُقسَّم إلى مراتب أربع باعتبارات مختلفة؛ الاعتبار الأول: تقسيمها من حيث المخارج، وهذا هو التقسيم الواضح عند ابن عربي، والذي لا يتعارض مع تصوره لمراتب الوجود التي حللناها في الباب الأول. الاعتبار الثاني: تقسيمها من حيث مراتبها الفلكية، ووضعها في أربع مجموعات تماثل الله والإنسان والجن والملائكة. وهو تقسيم يَصْعُب فَهم دلالة بعض جوانبه كما سنرى. أما الاعتبار الثالث فهو تقسيم ابن عربي للحروف من حيث مراتبها المعرفية ومن حيث إنها عالم مكلَّف موازٍ لعالم البشر.

(أ) الحروف ومراتب الوجود

يتبع ابن عربي في هذا التقسيم ترتيب الحروف على حسب مخارجها الصوتية التي تتماثل مع مراتب الوجود الأربع، وهي عالم الملكوت الذي يوازي مراتب عالم الأمر، وعالم الجبروت الذي يوازي عالم الخلق وعالم الملك والشهادة. ويحتفظ ابن عربي للعالم الأول

[١٥] مَلَك القاف هو مَلَك الجبل الذي يحيط بالأرض كما يحيط العرش بالأفلاك، والقاف تقابل مرتبة العرش. انظر: هنري كوربان، الخيال الخلَّاق في تصوف ابن عربي ٥٩–٦٠.
[١٦] الفتوحات ٢ / ٤٤٨.

— عالم الخيال المطلق — بالحركات دون الحروف الصوامت، كما سنشير له عند حديثنا عن الحركات. وبين كل عالمين من هذه العوالم الثلاثة التي توازيها الحروف؛ حروف ممتزجة تجمع بين العالمين اللذين تمتزج بهما وتتوسَّط بينهما وجوديًّا وصوتيًّا؛ فهناك من الحروف العالم الممتزج بين عالم الشهادة وعالم الجبروت، وهناك أيضًا العالم الممتزج من الحروف بين عالم الجبروت وعالم الملكوت. ولكي يحافظ ابن عربي على رباعية الترتيب يُقسم حروف عالم الأمر إلى قسمين، يتضمن كل قسم حرفين على النحو التالي:

(١) **عالم العظمة:** وهو ما يطلق عليه أبو طالب المكي عالم الجبروت، وهو الهاء والهمزة. وهذان الحرفان يوازيان — بالترتيب — النَّفْس الكلية والعقل الأول، ويوازيان الاسمين الإلهيين الباعث والبديع.

(٢) **العالم الأعلى أو عالم الملكوت.** ويتضمن حروف العين والحاء والغين والخاء، وهي توازي الطبيعة الكلية والهباء والجسم الكل والشكل، وتوازي الأسماء الإلهية الباطن والآخر والظاهر والحكيم.

وتمثل الحاء التي تشير إلى الهباء وتوازيه الحرفَ الممتزج بين عالم العظمة وعالم الملكوت. ومثل هذا الموقع الوسطي للحاء يتماثل مع موقع موازيها الوجودي الهباء الذي هو ظل النفس الكلية، الذي امتد عنها مكوِّنًا الطبيعة، فالحاء — مثله مثل الهباء — ينتمي من حيث باطنه إلى عالم العظمة، وينتمي من حيث ظاهره إلى عالم الملكوت.

(٣) **العالم الوسيط أو عالم الجبروت.** ويتضمن حروف التاء والثاء والجيم والدال والذال والراء والزاي والطاء والكاف واللام والفاء والصاد والضاد والقاف والشين والياء الصحيحة. وتوازي هذه الحروف — حسب مخارجها — مراتب الوجود التي تبدأ من العرش وتنتهي إلى مرتبة المَلَك وما يوازيها من الأسماء الإلهية.

ومن الطبيعي أن يكون حرف الفاء الذي يوازي مرتبة الملك هو الحرف الممتزج الوسيط بين عالم الجبروت وما يليه من عالم الشهادة. ونلاحظ أن ابن عربي ينطلق من تصوره لطبيعة المَلَك، فهو من عالم البرزخ والجبروت، لكنه قادر على الظهور والتحيز في عالم الملك والشهادة، كما كان يظهر جبريل للرسول ﷺ في صور متعددة. ولعلنا لاحظنا أن ابن عربي لا يضع بين عالم الملكوت وعالم الجبروت أي عالم ممتزج أو حرف وسيط.

(٤) أما حروف عالم الملك والشهادة فهي الباء والميم والواو، وهي الحروف التي توازي مراتب الجن والبشر ومرتبة «المرتبة» التي هي آخر المراتب الوجودية.

ولا ينسى ابن عربي أن يجعل للحركات الطويلة علاقةً ما بهذه المراتب في هذا السياق، لكنها علاقة تؤكد الانفصال وتشير إلى التداخل؛ فهذه الحركات من العالم الذي يشبه عالمنا، ولكن لا تتصف بالدخول في هذا العالم ولا بالخروج عنه، وهو تصور يتسق مع مماثلة ابن عربي بين الحركات وعالم الخيال المطلق أو الألوهة، كما سنتعرض لها بعد ذلك.[١٧]

(ب) الحروف والمراتب الفلكية للموجودات

هذا هو التقسيم على أساس الاعتبار الثاني، وهو لا يخلو من غموض لم يستطع الباحث أن يزيله؛ خاصةً فيما يرتبط بمغزى العدد الفلكي لكل مرتبة من هذه المراتب. يقسم ابن عربي الحروف إلى مراتب أربع: المرتبة الأولى، مرتبة المكلِّف، وهو الحق سبحانه، وهي المرتبة التي يساوي كل حرف من حروفها سبعة أفلاك. والمرتبة الثانية هي مرتبة الإنسان، التي عدد أفلاك حروفها ثمانية. أما المرتبة الثالثة فهي مرتبة الجن، وعدد أفلاك كل حرف من حروفها تسعة أفلاك. والمرتبة الرابعة والأخيرة هي مرتبة الملائكة، وعدد أفلاك حروفها عشرة أفلاك. وبناءً على هذا التقسيم الفلكي يوازي ابن عربي بين عدد الأفلاك ومراتب الحروف من جهة، والعناصر الطبيعية والأُسطقصات الأربعة من جهة أخرى. ويتداخل التقسيم تداخلًا غامضًا يزيد من غموضه خَلَلٌ وتحريف في مواضع خمسة في النص، وهي مواضع لم يتنبه لها محقق الأجزاء المطبوعة حديثًا، رغم ما تطرحه إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها في التحقيق، وهي نسخة بايزيد التي يرمز إليها بالحرف B.[١٨]

والذي يهمنا في هذا التقسيم هو دلالته الوجودية وقيامه على التربيع من جهة، واعتماد ابن عربي على الشكل الكتابي للحروف من جهة أخرى. أما الدلالة الطبيعية والفلكية فهي — على أهميتها في ذاتها — لا تعنينا في هذا السياق.

(١) تختص المرتبة السبعية بالحضرة الإلهية، وحروفها هي الهمزة والزاي واللام. ويقيم ابن عربي تعليله لهذه الموازاة بين هذه الحروف والحضرة الإلهية على أساسين؛ الأساس الأول: أن الحضرة الإلهية تتكون من ثلاثة جوانب هي الذات والصفة والعلاقة

---

[١٧] انظر: الفتوحات ١ / ٥٨، ٢ / ٤٢١–٤٦٩، ٣٩٥.

[١٨] انظر: عثمان يحيى، مقدمة السفر الأول ٣٥؛ والنص نفسه ٢٣٤–٢٤٩.

أو الرابطة التي تجمع بين الذات والصفة. الأساس الثاني: أن هذه الحروف الثلاثة إذا نُطقت على أساس أنها كلمة واحدة (أزل)، دلَّت على نفي الأولية، وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله: «وحصل للحضرة الإلهية من هذه الحروف ثلاثة حقائق هي عليها أيضًا، وهي الذات والصفة والرابط بين الذات والصفة؛ وهي القَبول، أي: بها كان القبول؛ لأن الصفة لها تعلُّق بالموصوف بها، وبمتعلقها الحقيقي لها، كالعلم يربط نفسه بالعالم به وبالمعلوم، والإرادة تربط نفسها بالمريد بها وبالمراد لها، والقدرة تربط نفسها بالقادر بها وبالمقدور. وكذلك جميع الأوصاف والأسماء وإن كانت نِسبًا. وكانت الحروف التي اختصت بها الألف والزاي واللام تدل على معنى نفي الأولية؛ وهو الأزل.»[١٩]

وسنرى كيف يحلل ابن عربي الزاي واللام من الناحية الكتابية للكشف عن علاقتهما بالألف من ناحية، وعن علاقة الزاي ووسطيتها بين الألف واللام من ناحية أخرى؛ وذلك في حديثه عن المرتبة الثانية من هذه المراتب.

(٢) وإذا كانت الحضرة الإنسانية تماثل الحضرة الإلهية من حيث كونها ذاتًا وصفةً ورابطة بين الذات والصفة، فمن الطبيعي أن يوازيها ثلاثةُ حروف أيضًا. وإذا كانت المماثلة بين الله والإنسان — كما سبقت الإشارة — ليست مماثلةً ذاتية، بل هي مماثلة من حيث الصورة، فمن الطبيعي أن تختلف حروف الإنسان عن حروف الحضرة الإلهية: «حصل للحضرة الإنسانية من هذه الحروف ثلاثة أيضًا كما حصل للحضرة الإلهية، فاتفقا في العدد غير أنها حروف النون والصاد والضاد، ففارقت الحضرة الإلهية من جهة موادها، فإن العبودية لا تشرك الربوبية في الحقائق التي بها يكون إلهًا، كما أن بحقائقه يكون العبد مألوهًا. وبما هو على الصورة اختص بثلاثة كهو، فلو وقع الاشتراك في الحقائق لكان إلهًا واحدًا أو عبدًا واحدًا، أعني عينًا واحدة، وهذا لا يصح، فلا بد أن تكون الحقائق متباينة ولو نُسبت إلى عين واحدة. ولهذا بايَنهم بقِدمه كما باينوه بحدوثهم، ولم يُقَل: بايَنهم بعلمه كما باينوه بعلمهم، فإن فلك العلم واحدٌ قديمًا في القديم محدَثًا في المحدث. واجتمعت الحضرتان في أن كل واحدة منهما معقولة من ثلاث حقائق: ذات وصفة ورابطة بين الصفة والموصوف بها … ثم إنه في نفس النون الرقمية التي هي شطر الفلك من العجائب ما لا يقدر على سماعها إلا من شد عليه مئزر

[١٩] الفتوحات ١ / ٥٣.

التسليم، وتحقق بروح الموت الذي لا يُتصور من قام به اعتراض ولا تطلُّع. وكذلك في نفس نقطة النون أول دلالة النون الروحانية المعقولة فوق شكل النون السفلية التي هي النصف من الدائرة. والنقطة الموصولة بالنون المرقومة الموضوعة أول الشكل التي هي مركز الألف المعقولة، التي بها يتميز قطر الدائرة، والنقطة الأخيرة التي ينقطع بها شكل النون وينتهي بها؛ هي رأس هذا الألف المغفولة المتوهمة، فتقدِّر قيامها من رقدتها، فترتكز على النون فيظهر من ذلك حرف اللام. والنون نصفها زاي، مع وجود الألف المذكورة، فتكون النون بهذا الاعتبار تعطيك الأزل الإنساني، كما أعطاك الألف والزاي واللام في الحق. غير أنه في الحق ظاهر؛ لأنه بذاته أزليٌّ لا أولَ له، ولا مفتتَح لوجوده في ذاته بلا ريب ولا شك … وظهور ما ذكرناه من سر الأزل في النون هو في الصاد والضاد أتمُّ وأمكن لوجود كمال الدائرة. وكذلك ترجع حقائق الألف والزاي واللام التي للحق إلى حقائق النون والصاد والضاد التي للعبد.»[20]

وهكذا يعتمد ابن عربي على الشكل الكتابي للنون ليستنتج أن النون توازي نصف الوجود الظاهر الذي يقابل نصفه الباطن؛ لأن النون — كتابيًّا — نصف دائرة، والوجود في تصور ابن عربي دائرة كما سبقت الإشارة. وبين طرفَي النون، أو نقطتَي بدايتها ونهايتها هناك ألف متوهمة هي نصف قطر دائرة الوجود. لو تصورنا قيام هذه الألف من رقدتها لكوَّنت مع النون لامًا بهذا الشكل ل. وتبقى بعد ذلك الزاي، وهي نصف النون من الناحية الكتابية. وهكذا تتضمن النون اللف والزاي واللام فيكون الأزل ظاهرًا في الله باطنًا في الإنسان. أما الصاد والضاد فوجود الدائرة فيهما أتمُّ وأكمل من النون، ومِن ثَم يمكن أن يدلَّا بدورهما على نفس الحقائق.

(٣) وإذا كان ابن عربي قد اعتمد على شكل الحروف الكتابي لإقامة هذه الموازاة بين الله والإنسان، فإنه في تعليل الحروف الأربعة التي توازي عالم الجن — وهي العين والغين والسين والشين — يكتفي بالإحالة للقرآن؛ مما يؤكد ما نذهب إليه من أن التأويل في فكر ابن عربي منهج واسع عميق، ومن أن للنص القرآني حضورًا مستمرًّا في فكره. للجن أربعة حروف؛ لأن الجوانب التي يأتي منها الشيطان للإنسان أربعة: هي الأمام والخلف واليمين والشمال، ويستند ابن عربي إلى قوله تعالى: ﴿لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ

[20] الفتوحات ١ / ٥٣–٥٤.

وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾: «فحصلت الأربعة للجن الناري لحقائق هم عليها ... وفرغت حقائقهم، ولم تبقَ لهم حقيقة خامسة يطلبون بها مرتبة زائدة.»[٢١]

(٤) وتبقى بعد ذلك المرتبة العشرية من الحروف، وهي التي للملائكة، «وهي ثمانية عشر حرفًا؛ وهي الباء والجيم والدال والهاء والواو والحاء والطاء والياء والكاف والميم والفاء والقاف والراء والتاء والثاء والخاء والذال والظاء.»[٢٢]

والعلة وراء أن يكون للملائكة ثمانية عشر حرفًا هي أن الملائكة تمثل العالم الوسيط بين الله والإنسان؛ ولذلك يعتبر ابن عربي المرتبة العشرية من الحروف هي: «المرتبة الثانية من المراتب الأربعة»؛[٢٣] أي: بدون اعتبار المرتبة الفلكية للحروف. وإذا كانت للحضرة الإلهية ثلاثة جوانب هي الذات والصفة والرابطة بينهما، تماثلها ثلاثة جوانب للحضرة الإنسانية، فإن كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة ينقسم أيضًا إلى ملك وملكوت وجبروت، أو ظاهر وباطن وبرزخ. وعلى ذلك يكون مجموع الحضرتين ثمانية عشر جانبًا، وهي أعداد حروف الملائكة. هذه الجوانب الثمانية عشر تنقسم إلى تسعة في جانب الحق وتسعة في جانب الإنسان، وذلك بحكم برزخية عالم الملائكة. التسعة التي في جانب الحق هي رقائق الإلقاء من الحق إلى الخلق، والتسعة التي في جانب الإنسان هي رقائق التلقي، والواسطة التي تتوسط بين هذين الجانبين هو جبريل الذي يهبط بالوحي إلى الأرض على الرسول. وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله:

> «الحضرة الإنسانية كالحضرة الإلهية، لا بل هي عينها، على ثلاث مراتب: ملك وملكوت وجبروت. وكل واحدة من هذه المراتب تنقسم إلى ثلاث، فهي تسعة في العدد، فتأخذ ثلاثة الشهادة فتضربها في الستة المجموع من الحضرة الإلهية والإنسانية، أو في الستة الأيام المقدَّرة التي فيها أوجدت الثلاثة الحقية الثلاثة الخلقية يخرج لك ثمانية عشر، وهو وجود المَلَك. وكذلك تعمل في الحق بهذه المثابة، فالحق له تسعة أفلاك للإلقاء، والإنسان له تسعة أفلاك للتلقي، فتمتد من كل حقيقة من التسعة الحقية رقائقُ إلى التسعة الخلقية، وتنعطف من

[٢١] الفتوحات ١ / ٥٣.

[٢٢] الفتوحات ١ / ٥٤.

[٢٣] الفتوحات ١ / ٥٣.

التسعة الخلقية رقائقُ على التسعة الحقية، فحيثما اجتمعت كان الملك ذلك الاجتماع، وحدث هناك؛ فذلك الأمر الزائد الذي حدث هو الملك. فإن أراد أن يميل بكلِّه نحو التسعة الواحدة جذبته الأخرى، فهو يتردد ما بينهما؛ جبريل ينزل من حضرة الحق على النبي عليه السلام ... فإنْ أخذناها من جانب الحق قلنا أفلاك الإلقاء، وإن أخذناها من جانب الإنسان قلنا أفلاك التلقي. وإن أخذناها منهما جعلنا تسعة الحق للإلقاء والأخرى للتلقي، وباجتماعهما حدث الملك؛ ولهذا أوجد الحق تسعة أفلاك السموات السبع والكرسي والعرش، وإن شئت قلت: فلك الكواكب والفلك الأطلس، وهو الصحيح.»[٢٤]

(ج) الحروف ومراتب العارفين

إذا تركنا هذه التقسيمات الوجودية للحروف وانتقلنا إلى تقسيم الحروف على أساس معرفي؛ لاحظنا أن ابن عربي يعتبر هذا التقسيم تقسيمًا حقيقيًّا كالتقسيمات السابقة؛ فكما تتوازى مراتب العارفين مع مراتب الوجود طبقًا للآفاق التي يصل إليها العارف في رحلته المعراجية، فكذلك الحروف — من حيث حقيقتها الروحية — أُممٌ تعقِل وتعي وتدرك: «واعلم أنه ما قسمنا هذه الحروف تقسيمَ مَن يعقل على طريق التجوز، بل ذلك على الحقيقة، فإن الحروف عندنا وعند أهل الكشف والإيمان — حروف اللفظ وحروف الرقم وحروف التخيل — أمم من جملة الأمم، لصورها أرواح مدبرة حية ناطقة تسبح الله بحمده طائعة ربها ... فما الحروف عندنا كما هي عند أهل الحجاب الذين أعماهم الله وجعل على بصرهم غشاوة.»[٢٥]

تنقسم الحروف — معرفيًّا — إلى مراتب موازية لمراتب العارفين من البشر، فهناك العامة والخاصة، وخاصة الخاصة، وخلاصة خاصة الخاصة، وصفاء خلاصة خاصة

---

[٢٤] الفتوحات ١ / ٥٤. هذا هو تقسيم الحروف عند عامة العقلاء كما يقول ابن عربي. أما تقسيم عالم الحروف عند المحققين فهو على ست مراتب يجعل فيها النون للحضرة الإلهية، والميم للحضرة الإنسانية ثم مرتبة الجن — النوري والناري — وهي الجيم والواو والكاف والقاف، والمرتبة الرابعة للبهائم، وهي الدال والذال والغين والشين. أما المرتبة الخامسة فهي للنبات، وحروفها الألف والهاء واللام، ومرتبة الجماد هي المرتبة السادسة، وحروفها هي الباء والحاء والطاء والياء والفاء والراء والتاء والثاء والخاء والظاء. انظر: الفتوحات ١ / ٥٦–٥٧.

[٢٥] الفتوحات ٤ / ٩٠.

الخاصة. وهناك العالم المرسل، والعالم الذي تعلق بالله وتعلق به الخلق، وهو ما يطلق عليه ابن عربي «عالم التقديس من الحروف الكروبيين». وهناك العالم الذي غلب عليه التخلُّقُ بأوصاف الحق، والعالم الذي غلب عليه التحقق، والعالم الذي قد تحقق بمقام الاتحاد. وهؤلاء الأخيرون يقسمهم ابن عربي إلى مرتبتين: عالٍ وأعلى.[٢٦]

أما الخاصة فهم حروف أوائل سور القرآن الأربع عشرة. وتقتصر حروف خلاصة خاصة الخاصة على الباء دون غيرها من الحروف،[٢٧] ويعود ابن عربي فيضعها مع الفاء والجيم في العالم الذي غلب عليه التحقق. ومن الصعب في الواقع تفسير هذا التقسيم للحروف على أساس صوتي أو كتابي، وابن عربي نفسه لا يقدم لنا أي تفسير، وحجته في ذلك الرغبةُ في الاختصار خشيةَ الإطالة، ومن ثَم يكتفي بالإحالة إلى كتاب «المبادئ والغايات».

ويستدعي عالم التقديس من الحروف الكروبيين إلى أذهاننا عالمَ الملائكة الكروبيين الذين خلقهم الله في العماء، واختار منهم الأرواح المدبرة لهذا العالم. هذه الحروف هي الألف والدال والذال والراء والزاي والواو. وهذه الحروف كلها تقبل الاتصال القبلي في الكتابة ولا تقبل الاتصال البعدي، وهي من هذه الزاوية تتوازى مع الملائكة الكروبيين المهيمين في جمال الحق سبحانه لا يعلمون عن العالم شيئًا، فهم غارقون في بحر الأحدية.

وهذه الحروف تماثل — من جانب آخر — العارفين من أهل الفناء كالبسطامي والحلاج وغيرهما، وهم العارفون الذين غرقوا في جمال الجلال الإلهي، واستغرقوا فيه بالكلية كما سبقت الإشارة. وإذا كان ابن عربي يُفَضِّل العارف العائد إلى الخلق دون أن يقلل من شأن أهل الفناء، فإنه يفرِّق بين نوعين من العبادة: عبادة الذات من حيث كونها تستحق وصف الألوهة، وعبادة الألوهة التي هي مجموع النسب والأوصاف، ويرى وجوب الجمع في العبادة بين الاعتبارين؛ بحكم تركيب العابد أو وجوده في عالم التركيب. في هذه التفرقة يشير ابن عربي إلى هذه الحروف إشارةً تكشف عن معناها الذي استخلصناه لها من حيث مماثلتها لعالم الملائكة الكروبيين من جهة، ومماثلتها للعارفين من أهل الفناء من جهة أخرى. يقول ابن عربي معبِّرًا عن هذين الجانبين

[٢٦] انظر: الفتوحات ١ / ٥٨–٥٩، وانظر ما يوازي ذلك من تقسيم العارفين ٢ / ٧٣–٧٤.

[٢٧] انظر أهمية «الباء» في تأويل البسملة: الفتوحات ١ / ١٠٢، وسنعرض لها بعد ذلك.

للعبادة بالمعنى والحرف: «فالحرف للحرف والمعنى للمعنى، فلذلك لم نعبد الذات معرَّاةً عن وصفها بالألوهية، ولم نعبد الألوهية من غير نسبتها إلى موصوف بها، فلم تقم العبادة إلا على ما تقتضيه حقيقة العبد، وهو التركيب، لا على ما تقتضيه حقيقة الحق، وهو الأحدية ... والحقيقة هي الأحدية التي لا تتعلق ولا يُتَعلَّق بها، ولهذا كانت الألف في الوضع الإلهي بالخط العربي إذا تقدمت في الكلمة لا تتصل ولا يُتَّصل بها، وإذا تأخرت اتصل بها بعضُ الحروف ممن لا علم له بالأحدية المطلقة التي تستحقها هذه الذات إلا خمسة أحرف لا غير من جميع الحروف، وهي الدال والذال والراء والزاي والواو. وهي خمسة أحوال مَن اتصف بها عرَف الأحدية، وكانت عبادته ذاتية ولم يقترن بها أمر، وهي عبادة المعنى للمعنى، فإن الأمر عبادة الحرف للحرف، فلا يخطر لعابدِ المعنى فرقٌ بين الذات والألوهية ولا كثرة، بل يرى عينًا واحدة تستحق ما هو عليه هذا العارف من حيث معناه لا من حيث حرفه. وهذا مقام الجلال والعظمة وأحدية العبد التي أعطت معرفة الأحدية الذاتية والتنزيه والغنى.»[٢٨]

(د) الجهر والهمس بين الحروف والوجود

يستغل ابن عربي كل الإمكانيات المرتبطة بالبعد الصوتي لحروف اللغة في نظامه التأويلي؛ وذلك لتأكيد تصوره الوجودي والمعرفي على السواء. ونلاحظ في تأويله لظاهرتَي الهمس والجهر خاصةً اعتمادَه المباشر على نصوص من القرآن يتصور أنها تشير رمزيًّا إلى هذه الحروف. تشير الحروف المجهورة إلى عالم الملك والشهادة، بينما تشير حروف الهمس إلى عالم الغيب والملكوت. ويقابل هذين العالمين من الحروف أنواعٌ من البشر نزلت فيهم آيات قرآنية: «اعلم أن العالم، على بعض تقاسيمه، على قسمين بالنظر إلى حقيقة معلومة عندنا «قسم يسمى عالم الغيب»، وهو كل ما غاب عن الحس ولم تَجْرِ العادة بأن يدرك الحس له، وهو من الحروف السين والصاد والكاف والخاء المعجمة (؟) والتاء باثنتين من فوق والفاء والشين والهاء (؟) والثاء بالثلاث والحاء. وهذه حروف الرحمة والألطاف والرأفة والسكينة والوقار والنزول والتواضع، وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ

[٢٨] الفتوحات ٢ / ٥٩١. وانظر أيضًا: كتاب الميم والواو والنون ٦.

قَالُوا سَلَامًا﴾. وفيهم نزل أيضًا على الرقيقة المحمدية التي تمتد إليهم منه من كونه أوتي جوامع الكلم، أتى إليهم بها رسولهم، فقال تعالى: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾، وفيهم: ﴿وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾، وفيهم: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾، وفيهم: ﴿وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ﴾. وهذا القبيل من الحروف هو أيضًا الذي نقول فيه إنه من اللطف لما ذكرنا، فهذه من جملة المعاني التي نطلق عليه منه عالم الغيب واللطف.»[29]

هذه هي الحروف المهموسة، وقد أدخل فيها ابن عربي الخاء والهاء وهما مجهوران. وفي مقابل هذين الحرفين أدخل الطاء والقاف في الحروف المجهورة؛ وهما مهموسان. تقابل الحروف المجهورة عالم القهر والشهادة؛ «وهو كل عالم من عالَمي الحروف جرت العادة عندهم أن يدركوه بحواسهم، وهو ما بقي من الحروف. وفيهم قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾، وقوله: ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾، فهذا عالم الملك والسلطان والقهر والشدة والجهاد والمصادمة والمقارعة. ومن روحانية هذه الحروف يكون لصاحب الوحي الغتُّ والغط وصلصلة الجرس ورشح الجبين، ولهم: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾، و﴿يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾، كما أنه في حروف عالم الغيب: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾، ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾، ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾.»[30]

إن ظاهرتَي الجهر والهمس تتحولان هنا إلى رموز وجودية، فالهمس: يرمز إلى عالم الغيب وجوديًّا، ويرمز إلى الرحمة واللطف والخشوع وكظم الغيظ إنسانيًّا. أما الجهر فيرمز لعالم الشهادة والقهر، ويشير إلى الشدة والمصادمة. والآيات التي يستشهد بها ابن عربي على الحالتين أو الوصفين تعكس علاقة التقابل بين هاتين الظاهرتين. والأساس الذي يستند إليه ابن عربي في هذا الاستشهاد أن الرسول ﷺ أوتي جوامع الكلم. وجوامع الكلم هي القرآن الذي يمكن أن يدلَّ على كل شيء؛ على الوجود والإنسان والمعرفة. إن الوحي أيضًا يمكن أن يعكس هاتين الحالتين، فقد يكون صعبًا شديدًا أو لينًا سهلًا، فهما حالتان جاء بهما الوحي للرسول، والرسول — من جانب آخر —

[29] الفتوحات ١ / ٧٩–٨٠.

[30] الفتوحات ١ / ٨٠.

أُرسل رحمةً للعالمين، ولكنه أُمِر أن يحارب المشركين بالسيف ويغلظ عليهم، والقرآن جامع لكل هذه الحقائق في وصف النبي ﷺ. وليست الشدة التي جاء بها الرسول — في حقيقتها — إلا عين الرحمة؛ وإن تَسَرْبَلَت بمظهر القسوة والشدة، كما أن عالم الشهادة والقهر ليس إلا صورةً ظاهرة لعالم الغيب والملكوت.

وإذا كانت كل هذه المعاني الوجودية والمعرفية والإنسانية تدل عليها ظاهرتَا الهمس والجهر، ألَا يؤكد ذلك ما سبق أن قلناه من أن اللغة — وكذلك القرآن — تتحول عند ابن عربي إلى شفرة خاصة لا يفهم دلالتها إلا المتصوفة؛ أعني الذين وصلوا منهم إلى غاية المعراج ونهايته وتحققوا بالمعرفة الكاملة؟

وقبل أن ننتقل من الحروف الصوامت إلى الحركات نشير إلى الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الحروف الرَّخوة والشديدة والمطبقة وبين بعض المظاهر الوجودية: «وجرت الريح ما بين زعزع ورخاء؛ وهي الحروف الشديدة والرخوة. وظهر عن النفَس أصوات الرعود كالحروف المجهورة، وهبوب النسيم وهي الحروف المهموسة، وظهرت الطباق في الأفلاك كالحروف المطْبقة في تَنَفُّس الإنسان إذا قصده، وهو في الإلهيات إذا أردنا أن نقول له كن، فالحروف المطبقة في النفَس الإلهي وجود سبع سموات طباقًا، وكل موجود في العالم على جهة الانطباق.»[٣١]

ولا يمكن الاعتراض على ابن عربي بأن الحرف الواحد قد يدل على شيء ويرمز إليه في سياق، ويدل على شيء آخر ويرمز إليه في سياق آخر؛ فدلالة الحروف، وكذلك دلالة اللغة، ليست دلالة ثابتة ساكنة، بل هي دلالة ثرية متنوعة. والحروف نفسها من حيث وصفها اللغوي تخضع لتصنيفات عديدة باعتبارات مختلفة، فيمكن أن تصنَّف من حيث المخارج، ومن حيث الهمس والجهر، والشدة والرخاوة، ويمكن أن تتعدد الأوصاف على الحرف الواحد ولا يعني ذلك تعدُّدًا في الحرف ذاته.

إن تعدد دلالة الحروف وتنوعها ليس إلا انعكاسًا لتعدد مظاهر الوجود وتنوعها، وتعدد الأسماء الإلهية وتنوعها، وإن دلَّت كلُّها على حقيقة واحدة لا تتعدد ولا تتكثر: «وكلمات العالم على مراتب مخارج الحروف من نَفَس المتنفِّس الإنساني الذي هو أكمل النشآت كلها في العالم، وهي ثمانية وعشرون حرفًا، لكل حرف اسم عيَّنه المقطع، مقطعُ

[٣١] الفتوحات ٢ / ٣٩١.

نَفَسِه، فأوَّلها الهاء وآخرها الواو. ومنها حروف مفردة المخرج؛ كالحرف المستطيل والمنحرف والمكرر (كالضاد واللام والراء). ومنها مشتركة في المخرج كحروف الصفير، وإن كان بين المشترك تفاوت؛ فهو قريب بعضها من بعض، يجد اللافظُ الصحيحُ اللفظِ في حال التلفُّظ بها الفرقَ بين الحرفين المشتركين كالطاء والتاء والدال، فهذه الثلاثة وإن كانت من مخرج واحد فهو على التقارب لا على التحقيق. ولهذا اختلفت الألقاب عليه لاختلاف أحوالها في المخارج، فيكون للحرف الواحد ألقابٌ متعددة؛ لدرجات له في النفَس عند التكوين منه في مقطع الحرف يمتاز به عن الذي يقاربه في المخرج الذي أوجب له أن يُقال فيه إنه مشترك، كحرف الصاد غير المعجمة مثلًا، فإنه من الحروف المهموسة، ويشارك الكاف في الهمس، وهو من حروف الصفير، فهو يشارك الزاي في الصفير، وهو من الحروف المطبقة، فهو يشارك القاف في الاستعلاء. فهذا حرف واحد اختلفت عليه ألقاب كثيرة؛ لظهوره في مراتب متعددة، قابلٌ بذاته كلَّ مرتبة صالحٌ لها، فاختلفت الاعتبارات؛ فاختلفت الأسماء. كذلك نقول في العقل الأول عقل؛ لمعنًى يخالف المعنى الذي لأجله نسميه قلمًا، يخالف المعنى الذي لأجله نسميه روحًا، يخالف المعنى الذي لأجله نسميه قلبًا.

والعين واحدة والحكم مختلف لذا تنوعت الأرواح والصور

كذلك الحق أصل الوجود، الواحد الأحد الذي لا يقبل العدد، فهو وإن كان واحد العين فهو المسمى بالحي القيوم العزيز المتكبر؛ إلى تسعة وتسعين اسمًا لعين واحدة وأحكام مختلفة.»[٣٢]

إن كل حروف اللغة ترتدُّ في حقيقتها إلى الألف — الحركة الطويلة — صوتيًّا وكتابيًّا، فهي كلها تدرُّجات مختلفة ومتباينة لهواء النفَس الذي تمثل الألف حريته الكاملة من الناحية الصوتية. والألف من الناحية الكتابية هي خط، ومن هذه الزاوية تُعدُّ كل الحروف تجلياتٍ مختلفةً لهذا الخط الأصل. والألف توازي الذات الإلهية التي هي أصل الأسماء والحروف ومظاهر الوجود معًا؛ كما سيتبين من الفقرة التالية.

[٣٢] الفتوحات ٢ / ٣٩٤–٣٩٥.

(١-٢) الحركات الطويلة والقصيرة

إذا انتقلنا من الصوامت إلى الحركات؛ وهي الفتحة والضمة والكسرة، والألف والواو والياء، نجد موازاة من نفس النوع؛ فالألف توازي الذات الإلهية، والواو تماثل الصفات وتوازيها، والياء توازي الأفعال؛ وذلك في عالم الألوهة أو عالم الخيال المطلق.

وإذا تدرجنا هبوطًا إلى عالم الأمر كانت الألف للروح، والواو للنَّفْس، والياء للجسم الذي هو العرش. وعلى المستوى الإنساني توازي الألف الروح، والواوُ النفسَ الإنسانية، والياء الجسم الإنساني. وإذا كانت الألف فتحة طويلة، والواو ضمة طويلة، والياء كسرة طويلة، فإن الروح الذي توازيه الألف صفته الفتح؛ وهي الفتحة، والنفس التي توازيها الواو صفتها القبض؛ وهي الضمة، والجسم الذي توازيه الياء صفته الفعل، وهي الكسرة. أو لنقُل بطريقة أخرى: إن النَّفْس برزخ بين الروح والجسم على المستوى الإنساني، والنفس الكلية برزخ بين عالم الأمر وعالم الخلق، والألوهة برزخ بين الذات الإلهية والعالم، وبالمثل فإن الضمة حركة متوسطة بين الفتح والكسر، والواو حرف متوسط بين الألف والياء. الألف توازي الذات الإلهية في عالم الخيال المطلق، وتوازي القلم في عالم الأمر، وتوازي الروح على المستوى الإنساني، وكذلك الياء توازي الأفعال الإلهية، وتوازي الجسم أول عالم الخلق، كما توازي الجسم الإنساني الذي تظهر منه الأفعال؛ وإن كانت في حقيقتها تُنسب للروح.

وهكذا يمكن أن توازي الحركات الطويلة والقصيرة مراتب الوجود إلى غير نهاية؛ بدءًا من عالم الألوهة وانتهاءً إلى الإنسان آخرِ مراتب الوجود. إن الفارق بين الألف من جهةٍ والواو والياء من جهة أخرى؛ أن الألف دائمًا حركة طويلة، أما الواو والياء فقد يكونا حركتين وقد يكونا صوامت، فالألف ثابتة لا يَعْتوِرها تغير؛ ولذلك توازي الذات الإلهية. والواو والياء يتوازيان مع عالم الصفات وعالم الأفعال. إن الواو والياء — من جانب آخر — حرفا عِلَّة، والصفات والأفعال يمثلان علَّتين فاعلتين، فالألوهة — صفاتٍ وأفعالًا — هي العلة الفاعلة في العالم.

وهكذا يستطيع ابن عربي أن يحول مصطلح «العلة» من معناه اللغوي إلى المعنى الفلسفي؛ عن طريق هذه الموازيات التي يقيمها بين الحركات ومراتب الوجود، «ذكر أهل التركيب في وضع الخطوط في حروف العلة الياء المكسور ما قبلها؛ إذ قد توجد الياء الصحيحة ولا كسر قبلها، وكذلك الواو المضمومة ما قبلها. ولما ذكروا الألف لم يقولوا المفتوح ما قبلها؛ إذ لا توجد إلا والفتح في الحرف الذي قبلها؛ بخلاف الواو والياء،

فالاعتدال للألف لازم أبدًا، فالجاهل إذا لم يعلم في الوجود منزهًا إلا الله نسي الروح القدسي الأعلى فقال: ما في الوجود إلا الله، فلما سئل في التفصيل لم يوجد لديه تحصيل. وإنما خصصوا الواو بالمضموم ما قبلها، والياء بالمكسور ما قبلها لما ذكرناه، فصحت المفارقة بين الألف وبين الواو والياء؛ فالألف للذات، والواو العلِّية للصفات، والياء العلِّية للأفعال. الألف الروح، والعقل صفته، وهو الفتحة، والواو النَّفْس، والقبض صفتها، وهي الضمة. والياء الجسم، ووجود الفعل صفته، وهو الخفض. فإن انفتح ما قبل الواو والياء فذلك راجع إلى حال المخاطب. ولما كانتا غيرًا، ولا بد، اختلفت عليهما الصفات، ولما كانت الألف لا تقبل الحركات اتحدت بمدلولها، فلم يختلف عليها شيء البتة. وسُمِّيَت حروف العلة لما نذكره؛ فألف الذات علة لوجود الصفة، وواو الصفة علة لوجود الفعل، وياء الفعل علة لوجود ما يصدر عنه في عالم الشهادة من حركة وسكون؛ فلهذا سميت عللًا.»[٣٣]

ولكي يؤكد ابن عربي مثل هذا التصور الذي يربط بين الألف والذات الإلهية من جهة، وبين الواو والياء والصفات والأفعال من جهة أخرى؛ يلجأ إلى التحليل الصوتي للألف، ويرى أنها تمثل التحرر الكامل للهواء في النَّفَس. وتمثل باقي الحروف — بما فيها الواو والياء — تجليات مختلفة لهذا الصوت؛ فالألف «يسري في مخارج الحروف كلها سرَيانَ الواحد في مرتبة الأعداد ... ... ويخفي اسمه في جميع المراتب، فيكون الاسم هناك للباء والجيم والحاء وجميع الحروف، والمعنى للألف.»[٣٤]

أما الواو والياء المعتلَّتان فليستا — بدورهما — سوى الألف انتقلت من حالة الاعتدال إلى الميل بالرفع في الواو والميل بالخفض في الياء. والميل هنا يعني التوجه على إيجاد صور أعيان الممكنات؛ وذلك عن طريق التجليات الإلهية المختلفة. والميل — أيضًا — هو الرحمة التي أوجد الله بها العالم من نَفَسه، وهي رحمة خفية باطنة؛ ولذلك اختفت الواو في الأمر الإلهي «كن»، وظهرت في ضمير الهوية «هو»، فاختفاؤها يدل على الرحمة الباطنة في إيجاد العالم، وظهورها في ضمير الهوية يعوِّض اختفاءها في الأمر الإلهي «كن» ويدل عليه. وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بقوله: «أصل الأشكال الخط، كما أن أصل الخط النقطة، والخط هو الألف، فالحروف منه تتركب وإليه تنحل، فهو

---

[٣٣] الفتوحات ١ / ١٠٦. وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٣٩١.

[٣٤] كتاب الألف ١٣.

أصلها. وأما الحروف اللفظية فالألف يحدثها بلا شك كما يَظْهر الألف عن الحرف إذا أشبعتَه الفتح؛ فإنه يدل على الألف، كما أنك إذا أشبعت الحرف الضمَّ دلَّ على ألف الميل؛ وهو واو العلة. وإنما ظهر عن الرفع المشبع؛ لأن العلة أرفع من المعلول، فما ظهر عن الحرف إلا بصفة الرفع البالغ؛ ليعلم أنه وإن مال ما مال إلا عن رفعةٍ؛ رحمةً بك ليوجدك مَظْهرًا لخالقك، ألَا تراه في حرف الإيجاد كيف جاء برفع الكاف المشبع فقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾! فجاء بالكاف مشبَعَةَ الضم لتدل على الواو. فإن قلت: وأين الواو قلنا غُيِّبَ في السكون الذي هو الثبوت، فإن الحق يستحيل عليه الحركة. فلما التقى سكون الواو من كون وسكون النون اتصفت الواو بالغيب فلم تظهر، ولزمت الهوية. ولهذا هو الهو غيب وضمير عن غائب. وبقيت النون ساكنة تدل على سكون الواو، وظهرت النون على صورة الواو في السكون وهو الثبوت؛ كقوله: خلق آدم على صورته، فأثبت الأسماء بوجود النون في كن؛ أي: ما ثَم كائنٌ حادث إلا عن سبب.»[٣٥]

إن ابن عربي يستخدم مصطلحات «الحركة» و«السكون» و«العلة» استخدامًا خاصًّا، فهذه المصطلحات اللغوية تكتسب أبعادًا وجودية. وإذا كانت الألف والواو والياء حروف علة، فالذات الإلهية هي علة ظهور الصفات، والصفات بدورها علة ظهور الأفعال. وليست الذات والصفات والأفعال وما يوازيها من الحروف مراتبَ منفصلةً متميزة من الناحية الوجودية، فالواو والياء ترتدان — صوتيًّا وكتابيًّا — إلى الألف كما ترتدُّ الأفعالُ إلى الصفات، والصفاتُ إلى الذات. وإذا كانت الألف هي التي توجِد الحروف صوتيًّا وكتابيًّا، فللحروف — كذلك — قدرة على إظهار الألف المختفية فيها والباطنة؛ إذا أشبع المتكلم حركة الفتح في الحرف، وكذلك تظهر الواو إذا أشبع حركة الضم، وتظهر الياء إذا أشبع حركة الخفض.

والحروف هنا هي الموجودات أو البشر الذين يُظهِرون أسماء الله وصفاتِه كما ظهروا هم بها. وإذا كانت الواو تمثل واسطة بين الألف والياء، أو بين الذات والأفعال، فمن الطبيعي أن تختفي هذه الواو وتكون غيبًا في الأمر الإلهي «كن»؛ حتى يظل سر الخلق محفوظًا. ومن الطبيعي كذلك أن تظهر هذه الواو في ضمير الهوية؛ لأنه يدل على الغيب المطلق للذات الإلهية.

---

[٣٥] الفتوحات ٢ / ١٢٢–١٢٣.

(أ) الحركات والمعرفة

وإذا كانت الواو هي الواسطة الوجودية بين الألف والياء، أو بين الذات والأفعال، فمن المنطقي — من وجهة نظر ابن عربي — أن تكون أيضًا هي الواسطة المعرفية بين الحق والخلق. تمثل الواو — معرفيًّا — الروح الجبريلي الذي حمل الوحي إلى الأنبياء عامةً، ومحمد ﷺ خاصةً، والنبي في هذه الحالة يوازي الياء التي تتلقى من الواو. إن العلاقة بين الواو والياء هنا هي علاقة الإمداد بالاستمداد، «فمن حيث إن الله تعالى جعلهما حرفَي علة، وكل علة تستدعي معلولها بحقيقتها، وإذا استدعت ذلك فلا بد من سرٍّ بينهما يقع به الاستمداد والإمداد، فلهذا أُعطيت المد؛ وذلك لَمَّا أودع الرسول الملكي الروحي لو لم يكن بينه وبين الملقى إليه نسبةٌ ما ما قَبِل شيئًا، لكنه خفي عليه ذلك. فلمَّا حصل له الوحي ومقامه الواو — لأنه روحاني علوي — والرفع يعطي العلو، وهو باب الواو المعتلَّة، فعبرنا عنه بالرسول الملكي الروحاني؛ جبريل كان أو غيره من الملائكة. ولما أُودع الرسول البشري ما أودع من أسرار التوحيد والشرائع أُعطي الاستمداد والإمداد الذي يمد به عالم التركيب، وخفي سرُّ الاستمداد، ولذلك قال: ﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾، وقال: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾. ولَمَّا كان موجودًا في العالم السفلي عالم الجسم والتركيب، أعطيناه الياء المكسور ما قبلها المعتلة، وهي من حروف الخفض. فلما كانتا علتين لوجود الأسرار الإلهية من توحيد وشرع — وهنا سر الاستمداد — فلذلك مُدَّتا.»[٣٦]

ولعلنا لاحظنا كيف يحول ابن عربي المصطلحات اللغوية إلى شفرة خاصة ذات دلالات وجودية ومعرفية، فالمد في الواو والياء يدل على الإمداد والاستمداد وجوديًّا ومعرفيًّا. ويمكن أن ترمز الواو إلى جبريل من حيث ميلها إلى الرفع ومَدِّها، ويمكن أن ترمز — من حيث شكلها الكتابي — للإنسان الكامل الذي هو برزخ وجودي ومعرفي بين الحق والخلق، أو بين الله والعالم.

إن الإنسان كما سبقت الإشارة له جانبان: جانب الأولية من حيث جمعيته الإلهية ووجوده في العلم الإلهي الباطن، وجانب الآخرية من حيث جمعيته الكونية وظهوره في الوجود، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن. وكذلك الواو لها الأولية من حيث هي حرف علة، ولها الآخرية من حيث هي حرف صحيح ينطق به في آخر المخارج، وهو الشفتان.

[٣٦] الفتوحات ١ / ٦٢.

والواو من جهة أخرى ظاهرة في ضمير الهوية باطنة في الأمر الإلهي «كن»، فهي تماثل الإنسان بجميع جوانبه. الواو كالإنسان تجمع من حيث آخريتها كلَّ قوى الحروف كما يجمع الإنسان كل مظاهر الوجود: «ففي الواو خواص الحروف كلها وقواها؛ لأنه لا يظهر عينه عند انقطاع الهواء في مخرجه حتى يمشي ذلك الهواء على جميع المخارج كلها، فحصل فيه من قوة كل حرف.»[٣٧]

والواو من حيث نطقها مفردة وكتابتها هي واوان بينهما ألف (واو)، وهي من هذه الزاوية تماثل الصورة الإنسانية. الألف بين الواوين تفصل بين الصورة والأصل فيظهر التماثل كما يظهر الخلاف، فالصورة الإنسانية — كما سبقت الإشارة — قد تكون الصورة الإنسانية في علم الله القديم، أو قد تكون صورة حقائق الألوهة. وأيًّا كان الأمر، فالصورة لا تماثل الأصل ولا تتوحد به؛ إذ يظل هناك صورة وأصل، وتتميز الصورة عن أصلها بالخلاف بين الذوات: «وحال بينهما حجابُ العزة الأحمى والأحدية العظمى، فتميزت الذوات. فإذا نظرت الكون من حيث الصورة قلت عدم، فإن الصورة هي الهو، فإذا نظرته من حيث ذاته قلت وجود. ولا تعرف ذلك ما لم تعرف الفاصل بين الواوين — وهو الألف — فيعرفك أن هذا ليس هذا.»[٣٨]

ولا يقف تحليل ابن عربي للواو صوتيًّا وكتابيًّا عند هذا الحد، بل يتعرض لدلالتها العددية، كما يعود لها دائمًا — كما سنرى في حديثنا عن البعد الدلالي — عند الحديث عن الهوية ودلالة الضمير «هو» في القرآن عليها. كذلك يعود إليها عند الحديث عن الأمر الإلهي «كن»، كما سنتعرض له بالتفصيل بعد ذلك.

(ب) الحركات ومراتب العارفين

إذا كان ابن عربي قد وجد للحروف الصوامت ما يوازيها من مراتبَ معرفية، فمن الضروري أن يجد للحركات مكانةً أرقى من المراتب السابقة في درجات المعرفة، وذلك بناءً على تصوره للحركات عمومًا بأنها أسمى من الصوامت. تمثل الألف في مراتب العارفين القطب الذي هو محل نظر الله في العالم، والذي يحفظ على العالم وجوده.

---

[٣٧] كتاب الميم والواو والنون ٥.

[٣٨] كتاب الميم والواو والنون ١٠.

أما الواو والياء فهما الإمامان؛ أحدهما — وهو الواو — يحفظ الله به العالم العلوي، وثانيهما — وهو الياء — يحفظ الله به العالم السفلي: «إن هذه الحروف لمَّا كانت مثل العالم المكلَّف الإنساني المشاركة له في الخطاب لا في التكليف دون غيره من العالم؛ لقَبولها جميعَ الحقائق كالإنسان، وسائر العوالم ليس كذلك، كان منهم القطب كما منا، وهو الألف. ومقام القطب منا الحياة القيومية، هذا هو المقام الخاص به؛ فإنه سارٍ بهمته في جميع العالم، كذلك الألف من كل وجه: من جهة روحانيته التي ندركها نحن ولا يدركها غيرنا، ومن حيث سريانه نَفَسًا من أقصى المخارج الذي هو مُنبعَث النفَس إلى آخر المنافس، ويمتد في الهواء الخارج وأنت ساكت، وهو الذي يُسمى الصدى. فتلك قيومية الألف، لا أنه واقف. ومن حيث رقمه فإن جميع الحروف تنحل إليه وتتركب منه، ولا يَنحلُّ هو إليها كما ينحل هو أيضًا إلى روحانيته، وهي النقطة تقديرًا، وإن كان الواحد لا ينحل، فقد عرَّفناك ما لأجله كان الألف قطبًا.»[٣٩]

ومن الطبيعي أن يكون الواو والياء هما الإمامين على أساس من التفسير الذي أشرنا إليه قبل ذلك، وهو أن الواو والياء ميل في الألف، فالألف هو الأصل المهيمِن، الواو والياء ليسا إلا إمالة بالرفع أو الخفض لهذه الألف. والإمامان بالمثل أقل من القطب من حيث المرتبة، وإن كان الواحد منهما يمكن أن يحل محله ويقوم مقامه، كما يمكن أن تحل الواو أو الياء محل الألف، ولكن ماذا عن الأوتاد والأبدال؟

لا يجد ابن عربي في الحركات سوى الثلاث الطويلة، ولكنه يجد في حروف الإعراب — وبعضها حركات — ما يسُدُّ له هذه الثغرة حتى يكتمل له موازاة الحروف بمراتب العارفين. وقد سبقت الإشارة إلى أن عدد الأبدال سبعة يتضمنون في داخلهم الأوتاد الأربعة، ويتضمن الأوتاد في داخلهم القطبَ والإمامين. وإذا كان القطب هو الألف، والإمامان هما الياء والواو، فمعنى ذلك أنهم داخلون في عدد الأبدال الأربعة خصوصًا وعدد الأبدال السبعة عمومًا، مع بعض التعديل، فالألف والواو والياء التي تدخل في مراتب الأوتاد والأبدال ليست حروف المد، بل هي حروف الإعراب، وهي ألف الرفع للمثنى وواو الرفع للجمع وياء النصب والجر للمثنى والجمع. ويضيف إليهم ابن عربي نون الرفع في الأفعال الخمسة ليكتمل عدد الأوتاد أربعة. وإذا أضفنا إلى هؤلاء الأربعة تاء الفاعل وكاف المخاطب وضمير الغائب المنصوب، اكتمل عدد الأبدال السبعة.

[٣٩] الفتوحات ١ / ٧٨، وانظر أيضًا: الفتوحات ٤ / ٢٩١–٢٩٢.

ويعتمد ابن عربي — لغويًّا — على إنابة الضمير مَنابَ الاسم ودلالته عليه، أو لنقُل: إن الضمير يُبْدل بالاسم، فتؤدي الضمائر وظائف الأبدال، وهكذا يتغير المصطلح اللغوي ليشير إلى معانٍ صوفية: «والأبدال سبعة: الألف والواو والياء والنون وتاء الضمير وكافه وهاؤه. فالألف ألف رجلان، والواو واو العمرون، والياء ياء العمريْن، والنون نون يفعلون. وسر النسبة بيننا وبينهم في مرتبة الأبدال كما بيناه في القطب أن التاء إذا غابت مِن قمتَ، تركت بدلها، فقال المتكلم: قام زيد، فنابت بنفسها مناب الحروف التي هي اسم هذا الشخص المخبر عنه. ولو كان الاسم مركبًا من ألف حرف ناب الضمير مناب تلك الحروف؛ لقوة حروف الضمائر وتمكُّنها واتساع فلكها، فلو سميت رجلًا «يا دار ميَّة بالعلياء فالسَّند» فقد نابت التاء أو الكاف أو الهاء مناب جملة هذه الحروف في دلالته، وتركتْه بدلها، أو جاءت بدلًا منها كيفما شئت. وإنما صحَّ لها هذا لكونها تعلم ذلك ولا يعلمه من هي بدل منه أو هو بدل عنها؛ فلهذا استحقت هي وأخواتها مقام الأبدال. ومَدرَكُ مِن أين علم هذا موقوفٌ على الكشف، فابحث عنه بالخلوة والذكر والهمة.»[٤٠]

إن استبدال حروف الإعراب بالحركات الخالصة للدلالة على القطب والإمامين في النص السابق؛ لا يعني تراجعًا في فكر ابن عربي، فللقطب والإمامين كما سبقت الإشارة في الباب السابق ممثِّلون من الرسل الأحياء بأجسادهم، وهم عيسى وإلياس وإدريس والخضر، وممثِّلون زمانيون غير معيَّنين على رأسهم ابن عربي. ويمكن أن تكون حروف الإعراب موازية للقطب والإمامين الزمانيَّين، أما الألف والواو والياء — الحركات — فهي توازي القطب والإمامين السماويين.

(١-٣) الحرف المركب «لا» ودلالته

سبقت الإشارة إلى أن للحضرة الإنسانية ثلاثةَ حروف هي: النون والصاد والضاد؛ وذلك في تقسيم الحروف حسب مراتبها الفلكية. ولاحظنا في ترتيب الحروف حسب مخارجها في النفَس أن حرف الميم يوازي مرتبة الإنسان.[٤١]

---

[٤٠] الفتوحات ١ / ٧٨.

[٤١] انظر: كتاب الميم والواو والنون ١٣-١٤؛ توجهات الحروف حـ من مقدمة الناشر. انظر أيضًا: تأويل البسملة في الفتوحات ١ / ١٠٨؛ حيث تدل الميم في «بسم» على آدم، والميم في «الرحيم» على محمد. ولاحِظ

ويعود ابن عربي في ترتيب حروف اللغة حسب نظام أ ب ت ث، فيجد للحرف المركب «لا» دلالته على التناسب والتعلق بين الله والإنسان؛ وذلك بحكم أنه مركب من حرف صامت هو اللام، وحركةٍ طويلة هي الألف التي توازي الذات الإلهية كما سبقت الإشارة. ومعنى ذلك أن اللام — في هذا الترتيب — توازي الإنسان. وفي هذا التعدد والثراء في دلالة الحروف على معانٍ وجودية ومعرفية متنوعة، وفي الرمز للإنسان — وكذلك لله — بأكثر من حرف في أكثر من سياق، وبأكثر من اعتبار؛ ما يؤكد أن الدلالة الرمزية التي يضيفها ابن عربي على الحروف ليست دلالةً ثابتة ذات بُعد واحد، بل هي دلالة متحركة متوترة تتسم بقدر هائل من الثراء والتنوع.

وليس هذا التوتر في نظام الدلالة إلا انعكاسًا للتوتر القائم في بنية الوجود نفسه، وهو توتر لا يدركه إلا قلب الصوفي المتحقق. ليس الوجود مشروعًا تم وانتهى، بل هو في حالة خلق جديد مستمر، نحن، البشر العاديين، في لَبْس منه. يتجلى هذا التوتر في عمليات الإيجاد المستمرة التي تنصبُّ على الأعراض والصور بسرعة فائقة لا يدركها إلا خيال الصوفي. ومصدر هذه العمليات هو التجليات الإلهية المستمرة التي لا تتوقف عن العالم لحظةً واحدة، وهي التي تحفظ عليه بقاءه ووجوده آنًا بعد آن. ولولا هذه التجليات لَفَنيت صور أعيان الموجودات، وانمحى العالم من الوجود الظاهر.[٤٢]

يتجلى هذا التوتر في دلالة حروف اللغة، وفي إمكانية ترتيبها وَفق نُظُم مختلفة على أسس متغايرة، تُغير نظام هذه الحروف أو صورة ترتيبها، وإن كانت الحروف هي هي في حقائقها وأعيانها. فهناك ترتيب حَسَب المخارج، وهو ترتيب يتوافق مع ترتيب مراتب الوجود، وفي هذا الترتيب توازي الميم مرتبة الإنسان. وهناك ترتيب آخر وَفق الصوامت والحركات، وفي هذا الترتيب توازي الواو مرتبة الإنسان الكامل الذي هو برزخ بين الحق والخلق، كما أن الواو برزخ بين حرفي الأمر الإلهي «كن». وهناك ترتيب أ ب ت ث، وفي هذا الترتيب يمكن أن توازي الباء الإنسان باعتبار أوليته، ويمكن أن توازيه اللام في لام ألف؛ بحكم تركيبها وآخريتها وشكل كتابتها؛ حتى تلتقي بالألف وتعانقها وتختفي كلٌّ

التأويل الإعرابي الوجودي، فالباء في «بسم» هي حقيقة محمد، وقد عملت في ميم آدم الجر، وهذه الميم — بدورها — عملت الجر في ميم محمد، وهذا هو تبادل العمل بين محمد وآدم إعرابيًّا ووجوديًّا ومعرفيًّا. الفتوحات ١ / ١٠٩.

[٤٢] انظر: الفتوحات ١ / ٧٩، ٢ / ٤٥١.

منهما في الأخرى؛ دلالة على تداخل الظاهر والباطن في الإنسان، حيث تدل الألف — كما سبقت الإشارة — على الذات الإلهية.

ويمكن أن تدل الباء في هذا الترتيب أيضًا على القدرة الإلهية، أو العقل الأول الذي هو أول مبدع في عالم العماء، ولا تعارض في ذلك، فالعقل الأول هو المظهر الأول للحقيقة المحمدية التي هي الموجود الأول في عالم الخيال المطلق،[٤٣] ويكون الإنسان الكامل هو النقطة التي تحت الباء، كما سنشير في تأويل البسملة.

في هذا الترتيب الثالث للحروف — ترتيب أ ب ت ث — يوازي ابن عربي بين اللام ألف وبين التناسب بين الله والإنسان من جهة، وبينها وبين حقيقة الحقائق الكلية من جهة أخرى. ويقيم الموازاة الأولى على أساس أنَّ لام الألف ليست حرفًا بسيطًا، ولكنها حرف مركب، وهي من ثَم تعكس التركيب الإنساني الذي يتكون من ظاهر وباطن، أو من حقائق كونية وحقائق إلهية. ويقيم الموازاة الثانية بين لام ألف وحقيقة الحقائق على أساس ما سبقت الإشارة إليه في الباب الأول؛ من أن حقيقة الحقائق هي المفاهيم الكلية التي تنطبق على الحق وتوصف بالقِدَم، وتنطبق على الخلق وتوصف بالحدوث، وهي حقائق لا موجودةٌ ولا معدومة في ذاتها، وإن كانت تقبل الوجود والتحيز في صور أعيان الموجودات.

والجمع بين الإنسان وحقيقة الحقائق في الدلالة الرمزية للام ألف يفسر — كما سنشير في باب الدلالة — قابليةَ الإنسان وحده — دون غيره من الموجودات أو الحروف والكلمات الإلهية — لفهم دلالة الحروف والكلمات الإلهية على مستوى الوجود والنص في نفس الوقت. والأساس الذي نقيم عليه هذا التفسير من جانبنا أن حقيقة الحقائق هي جماع الألوهة، وهي محتوى العلم الإلهي القديم في نفس الوقت.

ومما يؤكد ما نذهب إليه من دلالة هذا التعدد في رمزية الحروف على توتر العلاقة بين الدال والمدلول، وعدم ثباتها في اللغة الإلهية؛ انعكاسًا للتوتر القائم في بنية الوجود المدلول: أن ابن عربي لا ينظر إلى الأنساق المختلفة في ترتيب حروف اللغة على أنها أنساق وضعية إنسانية، بل يعتبرها من الأسرار الإلهية التي لا يدركها واضعو هذه الأنساق أنفسهم.

---

[٤٣] انظر: الفتوحات ١ / ١٠٣، وقارن بتأويل البسملة ص١٠٢.
وانظر أيضًا: كتاب الميم والواو والنون ٨–٩.

يقول ابن عربي: «هذا يختص بحروف الرقم المناسب المزدوج، وهو نظم أ ب ت ث، فإنه ناسب بين الحروف لتناسبها في الصورة بخلاف وضع أبجد؛ وذلك أن اللام كسوة الألف وجُنَّته، فإنه مستور فيها بالنون الملصقة به الذي تمم وجود اللام. وجعلها في آخر النظم ليس بعدها إلا الياء؛ لأنه ظهر في عالم التركيب وهو آخر العوالم. وجاء بعده بالياء؛ لأن لها السفل؛ إذ كانت إنما حدثت من إشباع حركة الخفض، والخفض سفل، والسفل آخر المراتب. فكان تنبيهًا أُجري على خاطر الواضع لهذه الحروف، وربما لم يقصد ذلك. ونحن إنما ننظر في الأشياء من حيث إن الباري واضعها، لا من حيث يدُ مَن ظهرت منه، فلا بد من القصد في ذلك والتخصيص، فشرحنا لكون الحق هو الواضع لها لا غيره. ولَمَّا كانت الأولية للألف انبغى أن تكون له الآخرية، وكما له الظاهر في أول الحروف انبغى أن يكون له الباطن في آخر الحروف؛ ليجمع بين الأول والآخر والظاهر والباطن. والياء هي ألف الميل في عالم الحس الذي هو العالم الأسفل لحدوثها عن الخفض؛ لتدل على الألف التي في لام ألف، ولتدل على السبب الذي في شكل اللام إذا انفردت. فإذا عانقت «اللام» الألف صغرت النون «التي في اللام» في الالتواء، وقابل الألفُ التي في اللام الألفَ التي في لام ألف؛ حتى لا يكون يقابله إلا نفسه، فقابل الألفُ الألفَ وربطت النون بينهما، وهو ألف سر العبد الذي تألَّف بربه. وهو من باب الامتنان الإلهي، قال تعالى ممتنًّا على عبده:﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾، ولم يقل: قلوبهم ولا بَيْنها، فجاء بهاء الهو في بينهم، وجعل ميم الجمع سترًا عليه؛ ليدل على ما ينسب إليه من الجمعية من حيث كثرة الأسماء له تعالى. والمراد أنه سبحانه أَلَّف بين قلوب المؤمنين وبينه؛ لأنهم ما اجتمعوا على محمد ﷺ إلا بالله ولله، فبه تألَّفوا التألف محمد ﷺ (كذا)، فافهمْ لماذا ذكر لام ألف في نظم تناسب الحروف، وهو نظم أ ب ت ث.»[٤٤]

ولاحِظ دلالة استخدام ابن عربي هنا لكلمة التناسب، فهذا الترتيب للحروف في هذا النظام من جمع الحروف المتناسبة متجاورةً؛ إنما جاء ليدلَّ على التناسب بين الله والإنسان، ولهذا لم يأتِ لام ألف التي تدل على هذا التناسب إلا في سياق هذا الترتيب الخاص. والواقع أن لام ألف — كما يقرر ابن عربي — ليست حرفًا على الحقيقة، فهي

[٤٤] الفتوحات ١ / ١٢٣.

مكونة من حرفين هما اللام والألف، واللام — من حيث شكلها الرقمي — عبارة عن ألف ونون كما سبقت الإشارة. وحين تلتقي اللام بالألف تختفي النون، ولا يمكن التمييز بين اللام والألف. وهذه بالضبط علاقة الإنسان بالله من جهة، وعلاقته بالكون من جهة أخرى، فاللام ترمز إلى وجود الإنسان على الصورة الإلهية بالألف التي فيها، وترمز إلى وجوده على الصورة الكونية بالنون التي تجتمع مع الألف مكونةً اللام ورامزةً للوجود الإنساني.

وحين تلتقي اللام بالألف — في رحلة الإنسان المعرفية — تصغُر النون؛ دلالةً على تحقق الإنسان بباطنه، فلا يلتقي بالألف سوى ألف مثله، فتختفي إحداهما في الأخرى؛ دلالة على التناسب الوجودي والمعرفي بين الله والإنسان والالتقاء بينهما، وظهور أحدهما الذي يعني بطون الآخر. وتظل اللام ألف حرفًا مركبًا دلالةً على وجود الإنسان في عالم التركيب والمادة. وهو أول حرف مركب؛ لأن الإنسان نفسه مركب من باطن وظاهر، أو من حقائق إلهية وحقائق كونية. وعلى ذلك فهذا الحرف المركب لام ألف يرمز إلى هذا التركيب من جهة، كما يرمز إلى التداخل والتآلف على المستوى المعرفي من جهة أخرى: «وهو أول حرف مركب من الحروف فوحده الشكل، فلم يُعرف الألف من اللام، فألحق بالمفردات، فكأنهما حرف واحد، كما تعذَّر الانفصال ولم يتميز شكل اللام فيه من شكل الألف، فلم يدركه البصر. فإن قيل إن السمع يدركه بقوله لا، فلْيُعلم أن اللام تحتمِل الحركة والألف لا تحتمل الحركة، فلم يتمكن النطق بالألف، فينطق باللام مشبعةَ الحركة لظهور الألف؛ ليُعلم أنه أراد لام ألف لا لامَ غيره حتى يَرقُمَه الراقم على صورته الخاصة به، فلا تمتاز الألف من اللام لتمكن الألفة. كذلك الإنسان إذا كان الحق سمْعَه وبصره، كما ورد في الخبر، يرتبط بالحق ارتباط اللام بالألف، ولهذا تقدم في حرف شهادة التوحيد في لفظة لا إله إلا الله، فنفى بحرف الألف ألوهة كل إله أثبته الجاهل المشرك لغير الله، فنفى ذلك بحرف يتضمن العبد والرب، فإنه يتضمن مدلول اللام والألف.»[٤٥]

[٤٥] الفتوحات ٢ / ٦٠٣، وانظر أيضًا: الفتوحات ٣ / ٣١٩، ٤ / ٢٦٣.

وانظر فيما يرتبط بالدلالة المعرفية والوجودية للام ألف: الفتوحات ٢ / ٥٨٦؛ حيث تعبِّر اللام ألف عن التناسب والالتفاف بين الأرواح والأجساد والله والعالم.

وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٤١٢؛ حيث تنتج معرفة أسرار اللام ألف كثيرًا من العلوم.

وترمز اللام ألف — من جهة أخرى — إلى الْتقاء الأحدية الإلهية والفردية التي يقوم عليها الوجود الإنساني، والذي يؤدي إلى تمام قيام الوجود على التربيع، كما سبقت الإشارة. ويعتمد ابن عربي في هذه الدلالة الرمزية على القيمة العددية لحرف اللام من جهة، وعلى ثلاثية الأطوار التي يمر بها خلق الإنسان في رحم الأنثى كما عبَّر عنها القرآن من جهة أخرى؛ الأمر الذي يؤكد التفاعل بين فكر ابن عربي والنص القرآني. وإذا كانت اللف في حساب الجُمَّل تساوي واحدًا، فاللام تساوي ثلاثين، فهي في المرتبة الثلاثية من العشرات. وتتوازى ثلاثية اللام مع أطوار خلق الإنسان في القرآن. والتقاء هذه اللام بالألف يعني التقاء الأحدية بالفردية، ويكون الناتج هو شفعية الإنسان والوجود ومماثلتهما للصورة الإلهية: «فالألف لها الأحدية في المرتبة والأول في العدد، واللام لها المرتبة الثالثة من أول مراتب العدد، والثلاثة هي أول الأفراد، فقد ظهر التناسب بين الأحد والفرد من حيث الوترية؛ فهو أول في الأحدية، والإنسان الكامل أوَّل في الفردية، فاعلم ذلك. ولهذا جاء في نشأة الإنسان أنه علقة من العلاقة، والعَلَقية في ثالث مرتبة من أطوار خلقه، فهي في الفردية المناسبة له من جهة اللام في مراتب العدد؛ قال تعالى: ﴿خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾، وهذه أول مرتبة، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾، هذه ثانية، ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾، وهي المرتبة الفردية ولها الجمع. والإنسان محل الجمع لصورة الحضرة الإلهية ولصورة العالم الكبير؛ ولهذا كان الإنسان وجودُه بين الحق والعالم الكبير.»[٤٦]

إن الوجود الإنساني — في هذا السياق — هو العلقة التي تُعَد مرحلة ثالثة بالنسبة لعلَّتي وجود الإنسان؛ وهما الجسد المعبَّر عنه بالطين، وهو جسد الأنثى القابل، والنطفة التي تستقرُّ فيه مكوَّنة من ماء الرجل. ويعتمد ابن عربي على التشابه اللفظي بين العلقة والعلاقة؛ ليربط بين هذه الثلاثية وثلاثية اللام. ومن الواضح أن ابن عربي في هذا التأويل يتجاهل سياق الآية التي لا تتوقف في أطوار خلق الإنسان عند هذه الأطوار الثلاثة التي يؤكد عليها ابن عربي؛ ليتَّسق له هذا الربط.

وقد سبقت الإشارة إلى أن وجود الإنسان على الصورة الإلهية ومماثلته لها من جانب، ومفارقته للأصل واختلافه عنه من جانب آخر؛ هما حجرا الزاوية في المعرفة.

[٤٦] الفتوحات ٢ / ٦٤١–٦٤٢.

المخالفة تؤدي إلى الوفاق والمحبة والسعي للمعرفة، والمشابهة والمناسبة تجعل المعرفة ممكنة. ولهذا تكتسب اللام ألف دلالةً معرفية إلى جانب دلالتها الوجودية؛ إذ هي ترمز — إذ حُلَّت من تعانقها الشكلي وصارت «أل» — إلى حقيقة الحقائق الكلية، مضمون العلم الإلهي القديم: «واعلم أن لام ألف بعد حلها ونقض شكلها وإبراز أسرارها، وفنائها عن اسمها ورسمها؛ تظهر في حضرة الجنس والعهد والتعريف والتعظيم؛ وذلك لمَّا كان الألف حظ الحق واللام حظ الإنسان، صار الألف واللام للجنس. فإذا ذكرت الألف واللام ذكرت جميع الكون ومكوِّنه. فإن فنيت عن الحق بالخليقة وذكرت الألف واللام، كان الألف واللام الحق والخلق، وهذا هو الجنس عندنا، فقائمة اللام للحق تعالى، ونصف دائرة اللام المحسوس الذي يبقى بعدما يأخذ الألف قائمته هو شكل النون للخلق، ونصف الدائرة الروحاني الغائب للملكوت. والألف الذي تبرزه قطر الدائرة للأمر؛ وهو كن، وهذه كلها أنواع وفصول للجنس الأعم الذي ما فوقه جنس، وهو حقيقة الحقائق التائهة، القديمة في القديم لا في ذاتها، والمحدثة في المحدث لا في ذاتها. وهي بالنظر إليها لا موجودة ولا معدومة، وإذا لم تكن موجودة لا تتصف بالقدم ولا بالحدوث.»[٤٧]

وننتهي من البعد الصوتي للغة الذي طال رغمًا عنا لتعدد جوانبه، وننتقل إلى البعد الدلالي الذي نرجو أن نكشف من خلاله — بشكل أعمق — عن تعدد مستويات الدلالة وتوترها بين الدال والمدلول.

(٢) البُعد الدلالي

الموجودات هي كلمات الله التي تكونت من الحروف على ترتيب خاص. وأصل الحروف الإلهية هي النفَس الإلهي الذي هو العماء، فالعماء أصل الحروف والموجودات في نفس الوقت. وإذا كانت الحروف توازي مراتب الوجود البسيطة التي لا تزيد على ثمانٍ وعشرين مرتبة، فإن الكلمات التي تتألف من هذه الحروف لا تتناهى؛ تأكيدًا لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾.[٤٨]

[٤٧] الفتوحات ١ / ٧٧.

[٤٨] انظر استشهاد ابن عربي بهذه الآيات: الفتوحات ١ / ٥٧.

وإذا كانت الحروف قد ظهرت في العماء عن النفس الإلهي، وتجلَّت في مراتب الوجود البسيطة مرتبةً مرتبة، فإن الموجودات المركبات، وإن ظهرت أيضًا في العماء، إلا أنها ظهرت عن كلمة إلهية مركبة هي الأمر الإلهي «كُنْ». ولا تخلو حروف هذه الكلمة الظاهرة والباطنة من دلالة توازي ثنائية الظاهر والباطن في الوجود بأسره، وفي الموجودات على انفرادها.

إن تحليل ابن عربي الصوتي لكلمة «كُنْ» يكشف عن أحد وسائله التأويلية من جهة، كما يكشف في نفس الوقت عن دلالة الحروف كما حللناها في الصفحات السابقة. ويكشف — من جهة ثالثة — عن جانب مِن فَهمه للبعد الدلالي للغة فيما يرتبط بالكلمة.

(٢-١) دلالة الكلمة الإلهية الأولى «كُنْ»

لهذه الكلمة — الأمر الإلهي — جانبان: جانب ظاهر يتكون من حرفين هما الكاف والنون، وجانب باطن يتكوَّن من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون. وعلى ذلك فهي من حيث ظاهرها توازي عالم الشهادة، ومن حيث باطنها توازي عالم الغيب والملكوت. ولما كان عالم الشهادة نفسه يتكون من ظاهر وباطن تماثلت حروف «كُنْ» الظاهرة مع جانبَي عالم الشهادة؛ فالكاف من حيث مخرجها غيب باطن؛ لأنها من حروف أقصى الحنك، فهي توازي باطن عالم الشهادة؛ هذا إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من دلالتها على نصف دائرة الوجود الظاهر من حيث شكلها الكتابي. فالبعد الدلالي الظاهر لحروف «كُنْ» هو دلالتها على جانبَي عالم الشهادة؛ الظاهر والباطن.

وتتكوَّن كلمة «كُنْ» من حيث باطنها من ثلاثة حروف؛ لأن أصلها «كُونْ» وحُذفت الواو — لغويًّا — لالتقاء الساكنين؛ الواو والنون. ولكن هذا الحذف يكتسب عند ابن عربي دلالاتٍ وجوديةً سبقت الإشارة إلى بعضها. الواو المحذوفة — في مثل هذا التصور — توازي التوجه الإلهي الباطن في كل شيء في الوجود؛ وذلك لأنها حرف علة، فعنها — أو بسببها — وُجد التكوين: «فشهادة صورة كلمة «كن» اثنان؛ كاف ونون، وهكذا عالم الشهادة له وجهان؛ ظاهر وباطن، فظاهره النون وباطنه الكاف. ولهذا مخرج الكاف في الإنسان أدخل لعالم الغيب؛ فإنه من آخِر حروف الحلق بين الحلق واللسان، والنون من حروف اللسان. وغيب هذه الكلمة هو الواو بين الكاف والنون، وهي من حروف الشفتين، فلها الظهور، وهي حرف علة لا حرف صحيح، ولهذا وجد عنه التكوين لأنه حرف علة. ولَمَّا كان من حروف الشفتين بامتداد النَّفَس من خارج الشفتين إلى ظاهر

الكون، ولهذا كان ظهور الحكم في الجسم للروح، فظهرت منه الأفعال والحركات من أجل روحه، وكان روحه غيبًا؛ لأن الواو لا وجود لها في الشهادة لأنها حُذفت لسكونها وسكون النون، فهي تعمل من خلف الحجاب، فهي غائبة في العين ظاهرةٌ في الحكم.»[٤٩]

إن الواو هنا هي الرابطة بين الكاف والنون، أو بين الباطن والظاهر. وهي توازي التوجه الإلهي على إيجاد أعيان الممكنات، سواء تم هذا التوجه بالقول أو باليد أو اليدين. وهذا الوضع الباطني للواو يتماثل مع تصور ابن عربي أن لكل موجود وجهين: وجهًا إلى علَّته وسببِه المباشرة، وهذا هو جانبه الظاهر، ووجهًا يخصه إلى الله، وهذا هو جانبه الباطن.

ويتسق هذا التصور — من جانب آخر — مع ما سبقت إليه الإشارة من وجود الموجودات عن ثلاث حقائق لا اثنتين، تنتهي بظهور العالم والإنسان إلى التربيع أو الشفعية. ولذلك يحرص ابن عربي على ثلاثية كلمة التكوين، وعلى توسُّط الواو بين الكاف والنون؛ أي: بين الظاهر والباطن.

ويمكن لهذه الكلمة (كُنْ) أن تتماثل مع الأفلاك التسعة التي ينتُج عن حركتها كل ما يحدث في الدنيا والآخرة مِن كون واستحالة، فهي أصل التكوينات التي تنتج عنها كلمات الله الكثيرة. توازي كلمة «كُنْ» هذه الأفلاك التسعة؛ لأن حروفها الظاهرة والباطنة عددها ثلاثة، ولكنها يمكن أن تنحل إلى تسعة حروف، فالكاف ثلاثة هي كاف ألف فاء، وكذلك الواو ثلاثة والنون ثلاثة. توازي الكاف الفلك الأطلس؛ لأنه باطن بالنسبة للفلك الذي يليه، وهو فلك البروج الذي يضم في باطنه — بدوره — الأفلاك السبعة المتحركة. وعلى هذا فالنون تماثل فلك البروج، والواو الباطنة بين الكاف والنون توازي توجهات هذين الفلكين على الأفلاك السبعة المتحركة التي ينتج عن حركتها كلُّ ما يحدث في عالم الكون والاستحالة.

وإذا كان الفلك الأطلس وفلك البروج يتوجهان — كما سبقت الإشارة — على إيجاد الجنة والنار وما يحدث فيهما من الحركات والتكوينات المستمرة، فمعنى ذلك أن كلمة التكوين دائمة التأثير في الدنيا والآخرة. تختص الكاف بتكوينات الآخرة من حيث هي باطن الكلمة، ومن حيث موازاتها لفلك البروج. والواو هي علة امتزاج نعيم الدنيا بعذابها من حيث توسُّطها — الباطن — بين الكاف والنون. وهكذا يستطيع

---

[٤٩] الفتوحات ٢ / ٣٣١–٣٣٢.

ابن عربي عن طريق حل حروف «كُنْ» إلى بسائطها الحروفية أن يجعلها تسعة. «ولمَّا كانت التسعة ظهرت في حقيقة هذه الثلاثة الأحرف ظهر عنها من المعدودات التسعة الأفلاك. وبحركات مجموع التسعة الأفلاك وتسيير كواكبها وُجدت الدنيا وما فيها، كما أنها تخرب بحركاتها. وبحركة الأعلى من هذه التسعة وُجدت الجنة بما فيها، وبحركة الثاني الذي يلي الأعلى وُجدت النار بما فيها، والقيامة والبعث والحشر والنشر. وبما ذكرناه كانت الدنيا ممتزجة؛ نعيم مزوج بعذاب. وبما ذكرناه أيضًا كانت الجنة نعيمًا كلها والنار عذابًا كلها. وما زال ذلك المزج في أصلها، فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا، وهذا هو الفرقان بين نشأة الدنيا والآخرة.»[٥٠]

وهكذا يمكن القول إن النَّفَس الإلهي هو أصل مراتب الوجود وأصل حروف اللغة الإلهية، ويمكن القول كذلك إن كلمات الله «الموجودات» تنبع كلها من الكلمة الإلهية الأولى «كُنْ»؛ التي تعكس جدلية الظاهر والباطن من خلال وسيط برزخي هو الواو المحذوفة والتي تربط بين الكاف والنون، كما يربط عالم الخلق بين عالمَي الأمر والشهادة أو بين الظاهر والباطن.

إن دلالة الكلمة هنا لا تنفصل عن دلالة حروفها، بل يمكن القول إن دلالة الكلمة ليست إلا محصلةً لمجموع دلالة حروفها. ولا تتوقف دلالة الكلمة عند حروفها الظاهرة، بل تمتد لتشمل حروفها المقدرة المحذوفة. ومثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه — على مستوى التأويل — أن يثير أسئلةً قد لا تخطر على ذهن مفسِّر غير متصوف؛ مثل السؤال الذي يثيره ابن عربي مثلًا عن دلالة حذف الألف من أول كلمات البسملة (بسم)، ووجودها في كلمات شبيهة أخرى؛ مثل وجودها في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾، وفي قوله: ﴿بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا﴾. والإجابة التي يطرحها ابن عربي عن مثل هذا السؤال تعيدنا إلى مكانة الألف ودلالتها على الذات الإلهية، كما تعيدنا إلى تصوره الوجودي والمعرفي للعلاقة بين الله والإنسان، وهي علاقة التماثل والتضاد. أو لنقُل بكلمات أخرى: إن تأويل البسملة وحده كافٍ لاستخراج كل الدلالات الوجودية والمعرفية في فلسفة ابن عربي، وكافٍ أيضًا لاستهلال كل وسائل التأويل التي يستخدمها في مواجهة النص؛ بدءًا من دلالة الحروف وانتهاءً بدلالة التركيب؛ كما سنتعرض له في الفصل الثالث من هذا

---

[٥٠] الفتوحات ١ / ١٦٩.

الباب. ونكتفي هنا من تأويل البسملة بدلالة الحرف المحذوف، وهو الألف من البسملة، ووجوده في كلمات أخرى مشابهة.

إن علاقة التضاد بين الله والإنسان تمنع من ظهورهما معًا. وقد ظهر العبد في باء البسملة، أو في النقطة التي تحت الباء على وجه الخصوص: «ونقول: بسم بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميز العابد عن المعبود. قيل للشبلي رضي الله عنه: أنت الشبلي، فقال: أنا النقطة التي تحت الباء، وهو قولنا النقطة للتمييز، وهو وجود العبد بما تقتضيه حقيقة العبودية. وكان الشيخ أبو مدين رحمه الله يقول: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الباء عليه مكتوبة.»[٥١] فالباء هنا تعني ظهور العبد، ومع ظهور العبد تبطُن الذات الإلهية، وهي الألف، في البسملة. أما وجودها في غير البسملة فهو للدلالة عليها، ولتأكيدِ أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصور الكثيرة؛ ومنها الإنسان. «فلو لم تظهر في باسم السفينة ما جرت السفينة، ولو لم تظهر في اقرأ باسم ربك ما علم المثل حقيقته ولا رأى صورته، فتيقَّظْ من سِنة الغفلة وانتبه. فلمَّا كثر استعمالها في أوائل السور حذفت لوجود المثل مقامه في الخطاب وهو الباء، فصار المثل مرآة للسين، فصار السين مثالًا، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب.»[٥٢]

وهكذا نجد أن دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، والظاهرة والباطنة على السواء. ولا تنفصل دلالة الكلمات اللفظية والرقمية عن دلالة الكلمات الوجودية، التي هي الموجودات. ومن المستحيل أن تكون هذه الدلالة دلالةً عرفية وضعية كدلالة الكلمات الإنسانية؛ فالكلمة الإلهية، وجوديةً كانت أم لفظية، تكتسب معناها من وجودها السابق في علم الله، ولا بد أن يتماثل هذا المعنى الظاهر المتجلي في الوجود واللغة والقرآن مع المعنى الباطن في القصد الإلهي.

(٢-٢) قضية الدلالة بين الظاهر والباطن

لقد نوقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المشهور حول قِدم القرآن وحدوثه، والخلافِ الأعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها. وتضاربت

---

[٥١] الفتوحات ١ / ١٠٢.

[٥٢] السابق نفسه.

الآراء بين القول بالتوقيف والقول بالاصطلاح، أو التوفيق بين الرأيين بالقول بقِدَم الدلالة وتوقيفيَّتها من حيث الأصل، وحدوثها واصطلاحيتها من حيث الفرع. ولكن هذه الآراء كلها قد اتفقت على أن العلاقة بين الدال والمدلول، أو الألفاظ والمعاني، علاقة عرفية اتفاقية وضعية. وكان الخلاف في واقعه حول أصل المواضعة: هل هي من الله أم من الإنسان.[٥٣]

وتتجلى قضية الدلالة في فكر ابن عربي من خلال منظورٍ مغاير انطلاقًا من تصوره للألوهة — وهي مجموع الصفات والأسماء — على أنها مجموعة من العلاقات المشتركة الوسيطة بين الله والعالم من جهة، واللهِ والإنسان من جهة أخرى. من خلال هذا المنظور تنتفي ثنائيةُ القِدم والحدوث على مستوى الصفات الإلهية وعلى مستوى العالم معًا. وانطلاقًا من موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، واللغةِ والقرآن من جهة أخرى، تنتفي ثنائية القدم والحداثة على مستوى الدلالة اللغوية والنص القرآني معًا، فالكلام الإلهي «له الحدوث والقِدَم فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد.»[٥٤]

وإذا كانت الموجودات هي كلمات الله، وكلامه قديم محدث، فالموجودات الكلمات لها وجه إلى القِدم من حيث وجودها السابق القديم في علم الله في صورة الأعيان الثابتة، ولها وجه إلى الحدوث من حيث ظهورها في أعيان صور الموجودات الحسية. هذان الجانبان للوجود ينعكسان في مفهوم ابن عربي للغة. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية — ظاهر اللغة الإلهية — دلالةً اتفاقية وضعية عرفية، فإن دلالة الكلمات الإلهية — باطن اللغة الإنسانية — لا تقوم على الوضع والاتفاق، بل تستند إلى أعيانها ومعانيها الثابتة في علم الله القديم؛ «فتَحدُث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي، وما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار؛ لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدل.»[٥٥]

وليس هناك تعارض بين وضعية الدلالة في اللغة الإنسانية، وذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة الإلهية. وقد سبق لنا التعرُّض لموازاة ابن عربي بين حروف اللغة

---

[٥٣] انظر: عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي ٨٥–٩١.

وانظر أيضًا: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢م.

[٥٤] الفتوحات ٤ / ٤٠٢.

[٥٥] الفتوحات ٤ / ٦٥.

الإنسانية والأسماء الإلهية من جانب، ومراتب الوجود من جانب آخر؛ حيث اعتبر أن حروف اللغة الإنسانية اللفظية والرقمية والخيالية ما هي إلا أجساد لأرواح هي الحروف الإلهية التي تحفظ مراتب الوجود وتحفظ الأسماء الإلهية. وهكذا يمكن النظر إلى علاقة اللغة الإنسانية باللغة الإلهية من خلال ثنائية الظاهر والباطن. ولمَّا كانت هذه الثنائية لا تقوم على تعارض وجودي، أمكن القول إن قيام الدلالة في اللغة الإنسانية على الوضع والاتفاق مجرد وهْمٍ منشؤه التركيز على الجانب الظاهر وإغفالُ الجانب الباطن للظاهرة. التعارض بين الظاهر والباطن في دلالة اللغة تعارض معرفي يزيله الإنسان الكامل الذي يتحقق بباطنه وباطن الوجود كله؛ فيكون قادرًا على فهم الدلالة الحقيقية لكلمات الله على مستوى الوجود واللغة عامة، وعلى مستوى النص القرآني بصفة خاصة.

إن الإنسان الكامل — كما سبقت الإشارة — يتمتع بموقع برزخي وجودي ومعرفي؛ فهو أول من حيث القصد وآخر من حيث النشء؛ أول من حيث روحه وباطنه وتجلِّي الأسماء الإلهية كلها فيه. وهو آخر من حيث جسده وظاهره واجتماع حقائق الكون كلها فيه؛ فهو الأول والآخر والظاهر والباطن. وإذا كان الإنسان الكامل برزخًا جامعًا للطرفين — الله والعالم — فهو يفصل بينهما كما يجمع في نفس الوقت. من هذه الزاوية يمكن النظر للإنسان على أنه الفاصل بين كلمات الله الكثيرة التي هي الموجودات، كما أنه هو الواو الفاصلة بين الكاف والنون في الكلمة الإلهية «كُنْ» والباطنة بينهما. الإنسان إذن — من حيث موقعه الوجودي — فاصل بين كلمات الله الكثيرة، وفاصل بين حروف كلمته الواحدة. أما من حيث موقعه المعرفي فهو الواصل بين هذه الكلمات والحروف، الواصل الذي يعطيها الدلالة ويضفي عليها المعنى؛ لأنه هو الوحيد القادر على فهمها على مستوى الوجود والنص معًا.

إن ابن عربي يستخدم — كدَأبه كما رأينا — المصطلحات اللغوية مضفيًا عليها دلالاتٍ وجوديةً ومعرفية، وإن كانت هذه الدلالات والأبعاد لا تنفصل عن معانيها الاصطلاحية بل تستند إليها. يستخدم هنا ابن عربي مصطلحات الفصل والوصل حين يقول إن الإنسان الكامل ينوب مناب الحق في الفصل بين الموجودات أو الكلمات، «فإن الله وصف نفسه بأن له كلمات، فكثَّر، فلا بد من الفصل بين آحاد هذه الكثرة. ثم الكلمة الواحدة أيضًا منها كثَّرها في قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، فأتى بثلاثة أحرف: اثنان ظاهران؛ وهما الكاف والنون، وواحد باطن خفي لأمر عارض؛ وهو سكونه وسكون النون، فزال عينه من الظاهر لالتقاء الساكنين.

فناب الإنسان الكامل في هذه المرتبة مناب الحق في الفصل بين الكلمة المتقدمة والتي تليها، فنطق الحق سبحانه في هذه النشأة الإنسانية وكل مَن ظهر بصورتها بالحروف في مخارج النَّفَس من هذه الصورة. ووجود الحرف في كل مخرج تكوينه إذا لم يكن مكوَّنًا هناك، وإلا فمن يكوِّنه؟ فلا بد للمكوِّن أن يكون بين كل كلمتين أو حرفين لإيجاد الكلمة الثانية أو الحرف الثاني وتعلق الأول به، لا بد من ذلك في الكلمات الإلهية التي هي أعيان الموجودات.»[٥٦]

إن وجود الكلمات بالنطق يفترض بالضرورة وجودَ المتكلم الذي يفصل بين كل كلمة والكلمة التي تليها، كما يفصل كذلك في الكلمة الواحدة بين كل حرف وما يليه. وإذا كان الله لا يظهر بذاته في كلماته المنطوقة، فإن الإنسان الكامل — بموقعه البرزخي — هو الذي ينوب مناب الحق في هذا الظهور. وإذا كان الله لا ينطق القرآن بنفسه، فإن القارئ هو الذي يقرأ ويفصل بين الحروف والكلمات، ويسمى ما يقرؤه القارئ كلام الله. وفي هذا السياق يُكثِر ابن عربي من الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾؛ حيث سمى الله قراءة القارئ كلام الله؛ لأنه ينوب عن الحق في النطق بكلماته الملفوظة، كما ينوب الإنسان الكامل — وجوديًّا — عن الحق في الظهور بكلماته الوجودية.

في ظل هذا التصور يزول التعارض بين وضعية الدلالة في اللغة الإنسانية وذاتية الدلالة في اللغة الإلهية، فالوضع والاتفاق هو المستوى الظاهر، والحقيقة الباطنة هي ذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة؛ لأن اللغة الإنسانية ليست إلا ظاهرًا ماديًّا حسيًّا للغة الإلهية.

إن اللغة منحة من الله للإنسان منحه إياها من حقيقة النَّفَس الإلهي؛ الذي هو الروح الإنساني والهواء الذي يجري في مخارج نفسه مكوِّنًا الحروف والكلمات. ولذلك «جعل الله النطق في الإنسان على أتم الوجود، فجعل له ثمانية وعشرين مقطعًا للنَّفَس، يُظْهِر في كل مقطع حرفًا معينًا ما هو عين الآخر، ميَّزه المقطع من كونه ليس غير النَّفَس، فالعين واحدة من حيث إنها نَفَس، وكثيرةٌ من حيث المقاطع. وجعلها ثمانية وعشرين لأن العالم على ثمانية وعشرين في المنازل التي تجول السيارة فيها وفي بروجها،

[٥٦] الفتوحات ٣ / ٢٨٣.

وهي أمكنتها من الفلك المستدير؛ كأمكنة المخارج للنَّفَس لإيجاد العالم وما يصلح له، ولكل عالم أعطت هذه المقاطع التي أظهرت أعيان الحروف، ثم قسم هذه المقاطع إلى ثلاثة أقسام: قسم أقصى عند الطرف الأقصى الآخِر، فالأقصى الواحد يسمى حروف الحلق، وهو على طبقات، والأقصى الآخر الثاني حروف الشفتين، وما بينهما حروف الوسط.»[٥٧]

ليست اللغة الإنسانية إذن في حقيقتها وباطنها سوى لغة إلهية. وإذا كان الإنسان ينوب مناب الله في النطق، ويستمد نَفَسه الهواء الذي ينطق الحروف والكلمات به من الله، أو من النفس الإلهي، فالعارف الكامل هو الذي يفهم المعنى الباطن لهذه الكلمات الإلهية في الوجود واللغة على السواء. أما الإنسان العادي الذي لا يتجاوز إدراكه ومعرفته المستوى الظاهر، فلا يفهم من اللغة سوى دلالتها الوضعية الظاهرة، ولا يكاد يفهم من كلمات الوجود شيئًا.

الإنسان العادي في إدراكه للعالم ووقوفه عند المستوى الظاهر؛ مثل العجمي الذي يسمع اللغة العربية فلا يدرك سوى أصواتها مجردةً عن أي دلالة أو مغزًى، والإنسان العارف في إدراكه لباطن الوجود كالعربي يدرك دلالة هذه الأصوات الوجودية ويعرف معناها؛ الأمر الذي يتيح له أن يفهم البعد الدلالي الباطن العميق للُّغة عامة وللنص القرآني خاصة: «العالم كله لا يعرف من الموجودات التي هي كلمات الله إلا وجود أعيانها خاصة، ولا يعلم ما أريدت له هذه الموجودات سوى أهل الفهم عن الله. والفهم أمر زائد على كونه مسموعًا، فكما ينوب العبد الكامل الناطق عن الله في إيجاد ما يتكلم به بالفصل بين كلماته — إذ لولا وجوده هناك لم يصحَّ وجود عين الكلمة — كذلك ينوب في الفهم مناب الحق.»[٥٨]

ولا يتم للإنسان الوصول إلى إدراك هذه النيابة الوجودية والمعرفية، وإلى حالة الفهم للُّغة الوجودية إلا برُقيِّه المعراجي؛ حيث يتخلص من عناصر الكون المتداخلة فيه، ولا يبقى إلا بالسر الإلهي وحده وهو الروح، أو النَّفَس الإلهي الذي نفخه الله في طينته. في هذه الحالة يدرك العارف أن المتكلم على الحقيقة هو الله والناطق هو الله، فإنه ما

[٥٧] الفتوحات ٢ / ٣٩١.

[٥٨] الفتوحات ٣ / ٢٨٤.

نطق في صورته إلا بهذا السر الإلهي الباطن. «وذلك هو الحظ الذي لكل موجود من الله، وبه يصل إليه إذا صارت إليه الأمور كلها. وإذا تحلل الإنسان في معراجه إلى ربه، وأخذ كل كون منه في طريقه ما يناسبه، لم يبقَ منه إلا هذا السر الذي عنده من الله فلا يراه إلا به، ولا يسمع كلامه إلا به، فإنه يتعالى ويتقدس أن يدرك إلا به. وإذا رجع الشخص من هذا المشهد، وتركبت صورته التي كانت تحللت في عروجه، ورَدَّ العالمُ إليه جميع ما كان أخذه منه مما يناسبه — فإن كل عالم لا يتعدى جنسه — فاجتمع الكل على هذا السر الإلهي واشتمل عليه، وبه سبَّحت الصورة بحمده، وحَمِدت ربها؛ إذ لا يحمده سواه. ولو حَمِدته الصورة من حيث هي لا من حيث هذا السر لم يظهر الفضل الإلهي والامتنانُ على هذه الصورة ... فالكلمة عن الحروف، والحروف عن الهواء، والهواء عن النفس الرحماني.»[٥٩]

وإذا كان السر الإلهي في كل موجود هو باطنه، فكل موجود حي بحياة خاصة لا ندركها؛ لأن هذا السر ليس إلا النفس الإلهي، «وعلى ذلك فإن كل شيء في الكون ناطق مسبِّح لله تعالى، وإن كان العامة لا يفقهون هذا التسبيح؛ كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، وقوله: ﴿سَبَّحَ لِلهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ وغيرهما من الآيات، فالعارف وحده هو الذي يفقه هذا التسبيح ويدركه؛ لأنه تحقق بحقيقة هذا السر الإلهي الذي لكل موجود وجهٌ إليه.»[٦٠]

وهكذا ننتهي إلى أن الإنسان وإن كان حرفًا أو كلمة من كلمات الله الوجودية، إلا أنه قادر — بحكم أنه كلمة جامعة — على فهم كلمات الله الوجودية واللفظية على السواء. هذا الفهم هو الذي يمكِّن الإنسان الكامل من تجاوز إطار اللغة العرفية الاصطلاحية والنفاذ إلى المستوى الباطن للُّغة في جانبها الإلهي. في هذا المستوى لا تقوم العلاقة بين الدال والمدلول على أساس اعتباطي قائم على الاتفاق، بل تقوم على أساس ذاتي هي علاقة الرمز بالمرموز إليه. ولَمَّا كان المرموز إليه (الوجود) في حالة من التوتر الدائم والتغير المستمرة كما أسلفنا، فإن الرموز الدالة عليه في حالة دائمة من التوتر أيضًا.

[٥٩] الفتوحات ١ / ١٦٨.

[٦٠] الفتوحات ١ / ٤٢٦، ٢ / ١٩٥، ٢٣٢، ٥٠٩–٥١٠.

(٣-٢) الدلالة وعلاقة الاشتراك

سبقت الإشارة في الباب السابق إلى أن ابن عربي — مخالفًا كثيرًا من المتصوفة — يذهب إلى أن الأسماء كلها لله بالأصالة، حتى تلك الأسماء التي توهم النقص، والتي يتوهم عامة البشر أنها أسماء كونية. ومثل هذا التصور لا بد أن يكون مستندًا إلى الحقيقة الباطنية للغة التي حللناها في الفقرة السابقة. فإذا نظرنا للُّغة من جانبها الظاهر وقعنا في وهم مؤدَّاه أن الله قد تسمَّى بأسماء خلقه واستعارها منهم. وكلا التصورين — الباطن والظاهر — يجب الجمع بينهما، فالظاهر هو غطاء الباطن وستره والطريق الوحيد إليه، والباطن لا يظهر لنا إلا من خلال هذا الظاهر، فكلاهما ضروري للآخر. ولذلك لا بد من النظر لقضية الدلالة من خلال علاقة الاشتراك والتداخل بين الظاهر والباطن، دون التركيز على أحدهما وإغفال الآخر.

من هذا المنطلق يفرِّق ابن عربي — من حيث الدلالة — بين الأسماء الأعلام والصفات والضمائر. الأسماء تعيِّن المسمى وتحدده وتحصره، أما الصفات فهي في منطقة وسطى بين الضمائر وأسماء الأعلام؛ لأنها يمكن أن تدل بالاشتراك على أكثر من موصوف. والضمائر على عكس الأسماء قابلة لتعدد دلالاتها بتعدد مَن تشير إليهم أو تدل عليهم. وعلى ذلك يوازي ابن عربي بين أسماء الأعلام من حيث ثبات دلالتها وبين عالم الحس والشهادة. ويوازي بالمثل بين الصفات وبين عالم البرزخ والجبروت من حيث وسطيتها وقابليتها للاشتراك. أما الضمائر فهي توازي عالم الغيب والملكوت؛ من حيث إنها متعددة الدلالة وغير قابلة للتحديد والتعيين. فالمضمرات «تلحق بعالم الغيب، والمعيَّنات تلحق بعالم الشهادة؛ لأن المضمر صالح لكل معيَّن لا يختص به واحد دون آخر، فهو مطلق. والمعين مقيد، فإنك إذا قلت زيد، فما هو غيره من الأسماء؛ لأنه موضوع لشخص بعينه. وإذا قلت أنت أو هو أو إنك، فهو ضمير يصلح لكل مخاطب قديم وحديث. فلهذا فرقنا بين المضمر والمعين بالاسم أو الصفة. والصفة برزخية بين الأسماء وبين الضمائر، فإنك إذا قلت المؤمن أو الكاتب فقد ميزته عن غير المؤمن، فأشبه زيدًا من وجه ما عيَّنتْه الصفة، وأشبه الضمائر من وجه إطلاقه على كلِّ مَن هذه صفتُه، غير أن الضمير الخطابي مثلًا يعمُّ كل مخاطَب كائنًا من كان؛ مِن مؤمن وغير مؤمن وإنسان وغير إنسان.»[٦١]

[٦١] الفتوحات ٢ / ١٥٧–١٥٨.

ولا يمكن الاعتراض على ابن عربي بالقول إن الضمير في سياق لغوي خاص يشير إلى مسمًّى معين محدد؛ هو الاسم الذي يجب أن يعود عليه الضمير في السياق اللغوي. فالاسم في نظر ابن عربي — والضمير بالتالي — يتغير من لحظة لأخرى؛ لأن المشار إليه أو الشخص في حالة «خلق جديد» مستمرة. هذا الخلق الجديد لا يفهمه ويدركه إلا العارفون أهل الخيال، وهم مِن ثم يفهمون تغيُّر معنى الضمير أو الاسم من لحظة لأخرى. أو لنقُلْ بكلمات أخرى: إن توتر المرموز إليه وحركيَّتَه الدائمة المستمرة تؤدي بالضرورة إلى توتر الرمز الدال عليه. «وإياك أن تتوهم تكرار هذه الحروف (الضمائر) في المقامات أنها شيء واحد له وجوه كثيرة، إنما هي مثل الأشخاص الإنسانية، فليس زيد بن علي هو عين أخيه زيد بن علي الثاني، وإن كانا قد اشتركا في البنوَّة والإنسانية ووالدهما واحد. ولكن بالضرورة نعلم أن الأخ الواحد ليس عين الأخ الثاني، فكما يفرق البصر بينهما والعلم، كذلك يفرق العلم بينهما في الحروف عند أهل الكشف من جهة الكشف، وعند النازلين عن هذه الدرجة من جهة المقام التي هي بدل عن حروفه. ويزيد صاحب الكشف على العالم من جهة المَقام بأمر آخر لا يعرفه صاحب علم المقام المذكور. وهو مثلًا إذا كررته بدلًا من الاسم بعينه فتقول لشخص بعينه قلت كذا، فالتاء عند صاحب الكشف التي في قلت الأول غيرُ التاء التي في قلت الثاني؛ لأن عين المخاطب تتجدد في كل نَفَس، ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، فهذا شأن العالم مع أحدية الجوهر. وكذلك الحركةُ الروحانية التي عنها أوجد الحق تعالى التاء الأولى غيرُ الحركة التي أوجد عنها التاء الأخرى، بالغًا ما بلغت، فيختلف معناها بالضرورة. فصاحب علم المقام يتفطن لاختلاف علم المعنى، ولا يتفطن لاختلاف التاء أو أي حرف آخر؛ ضميرًا كان أو غير ضمير؛ فإنه صاحب رقم ولفظ لا غير.»[٦٢]

إن هذه التفرقة بين دلالة الضمير والصفة والاسم من حيث التعدد والتنوع؛ يمكن أن تتجاوز موازاة ابن عربي بين هذه المراتب ومراتب الوجود الثلاث إلى منطقة الألوهة، فالضمير يمكن أن يوازي الذات الإلهية من حيث هي غيب مطلق، والصفات يمكن أن توازي الألوهة من حيث هي مجموعة من الصفات والعلاقات المشتركة بين الحق والخلق. والاسم «الله» يعبِّر عن جمعية الألوهة ووحدتها، ويدل عليها دلالة الاسم العَلَم على مسماه.

---

[٦٢] الفتوحات ١ / ٧٨–٧٩.

وتنعكس مثل هذه المنظمة في تطبيقات ابن عربي على النص القرآني، فالضمير «هو» في القرآن الكريم يدل على الذات الإلهية، والاسم «الله» يدل على الألوهة ويميزها عن غيرها، فهو اسم عَلَم لا يقع فيه اشتراك. أما الصفات فهي يمكن أن تدل على الحق من حيث باطنها ودلالتها الذاتية، ويمكن أن تدل على الخلق من حيث ظاهرها ودلالتها المعرفية. والعلاقة بين ضمير الهوية والاسم «الله» لا تقوم على الانفصال، فالألوهة هي ظاهر الذات، والذات باطنة فيها.

ولكي يصل ابن عربي لإبراز علاقة الظاهر والباطن بين الاسم «الله» وضمير الهوية؛ يلجأ إلى تحليل الاسم «الله» تحليلًا صوتيًّا. وهو في هذا التحليل لا يكتفي بحذف أداة التعريف من الاسم؛ لأن الناتج في هذه الحالة — على المستوى الدلالي — وهو «إله»؛ مختلَف عليه؛ هل هو اسم أو صفة.[٦٣] يحذف ابن عربي الألف واللامين فلا تبقى سوى الهاء وحدها، وهي من عالم الجبروت الذي يسميه ابن عربي عالم العظمة؛ كما سبقت الإشارة، وذلك في مقابلة عالم الملكوت والغيب من جانب، وعالم الملك والشهادة من جانب آخر.[٦٤]

هذه الهاء التي تبقى بعد حذف الألف واللامين من الاسم «الله» هاء مضمومة. وحركة الضم هذه إذا أُشبعت وصارت واوًا تنتمي بدورها إلى العالم الوسيط. وقد سبقت الإشارة إلى أن الواو توازي الصفات الإلهية، كما توازي الروح الجبريلي البرزخي، وتوازي الإنسان الكامل بحكم موقعه البرزخي الوسيط بين الحق والخلق، فالواو مثل الهاء من العالم الوسيط عالم الجبروت.[٦٥]

ولأن الواو غيرَ المحركة حرفُ علة بالمعنى اللغوي والوجودي، فلا بد من تحريكها بالفتح لإزالتها عن صفة العلِّية. فإذا حُرِّكت صار الناتج عن هذا التحليل الصوتي للام «الله» الضمير «هو» الذي يعبِّر عن الذات الإلهية أو باطن الألوهة.

إن علاقة الظاهر والباطن بين الألوهة والذات الإلهية تنعكس — صوتيًّا — في علاقة الضمير «هو» بالاسم «الله». ويتسق مثل هذا التصور مع ما أشرنا إليه من قبل من

---

[٦٣] يمكن الرجوع إلى هذا الخلاف في تفسير الطبري ١ / ١٢٢–١٢٦؛ والزمخشري ١ / ٣٥–٣٨؛ وكذلك تعليق الشريف الجرجاني على الكشاف ١ / ٣٥؛ والقاموس المحيط، مادة «أله».

[٦٤] انظر: الفتوحات ١ / ٥٨.

[٦٥] انظر في العلاقة بين الهاء والواو خطًّا ولفظًا وعددًا، والمقارنة بينما من حيث دلالتهما معًا على الهوية: كتاب الميم والواو والنون ٥، ٨–١٠، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٣٩٥-٣٩٦.

أن الضمائر تدل على الغيب لغويًّا ووجوديًّا. أما على المستوى المعرفي، فإن هذا الضمير ينتج في الذكر الصوفي من العلوم والمعارف أكثر من الذكر باسم «الله»؛ وذلك بحكم هذا الفارق الدلالي بين الضمير والاسم.

إن أولية الضمائر على الأسماء تتسق مع أوليات كثيرة في فكر ابن عربي، مثل أولية الباطن على الظاهر والوحدة على الكثرة والذات على الألوهة، وإن كانت الأولية دائمًا أولية مرتبة ذهنية لا أولية وجودية زمانية. يقول ابن عربي عن علاقة الضمير بالاسم: «والهو عند الطائفة أتم الأذكار وأرفعها وأعظمها. وهو ذكر خواص الخواص، وليس بعده ذكر أتمُّ منه، فيكون ما يعطيه الهو في إعطائه أعظمَ من إعطاء الأسماء الإلهية حتى من الاسم الله، فإن الاسم الله دلالة على الرتبة، والهوية دلالة على العين، لا تدل على أمر آخر غير الذات. ولهذا يرجع إليها محلول لفظة الله، فإنك تزيل الألف واللامين على الطريقة المعروفة عند أهل الله، فيبقى هو. فإن جعلته سببًا لتعلق الخلق به مكَّنت الضمة فقلت هُو، فجئت بواو العلة، وفيها رائحة الغِنَى عن العالمين. والعلة ما لها هذا المقام من أجل طلبها المعلول كما يطلبها المعلول، فحُركت بالفتح تخفيفًا من ثقل العلة فقيل هو، فدلَّ على عين غائبة عن أن يحصرها علم مخلوق، فلا يزال غيبًا عند كل من يزعم أنه علم به، حتى عن الأسماء الإلهية، فشُغْلها بما وضعها له من المعاني، فجعل الرازق همته متعلقة بالرزق، والمقيت بالتقويت، والعالم بالعلم، والحي بالحياة، وكل اسم بما وضع له وما دلَّ عليه من الحكم، فالأسماء موضوعة وضعتها الممكنات في حال ثبوتها وعدمها، فالأسماء أحكامها، والهوية تقوم للممكنات بهذه الأحكام.»[٦٦]

إن دلالة ضمير الهوية على الذات الإلهية لا يمكن أن تكون دلالة متغيرة، فالذات الإلهية ليست محلًّا لأي تغير أو تحول أو انتقال. التغير والتحول في علاقة الاشتراك التي تمثلها الألوهة، وهي مجموع الأسماء والصفات؛ باستثناء الاسم «الله» الذي يدل على جمعية الألوهة ووحدتها الذاتية دلالةَ الاسم العلم على مسماه. إن الألوهة هي علة التغير المستمر والخلق الدائم من خلال تجلياتها الفاعلة المختلفة.

من هذا المنطلق تدل كلُّ الضمائر المفردة في الضمير على الذات الإلهية، وتدل كل ضمائر الجمع دلالةً مشتركة على الله والعالم. ولَمَّا كانت العلاقة بين الله والعالم علاقةَ تماثل قائمةً على التضاد الذاتي، انعكست هذه العلاقة في القرآن من خلال التقابل الدائم

---

[٦٦] الفتوحات ٤ / ١٤٨-١٤٩.

بين ضمير المفرد وضمير الجمع، فإن ضمير الجمع في القرآن إذا جاء دلالةً على الذات الإلهية قابَله ضمير المفرد؛ دلالةً على الأحدية الباطنة للعالم، وبالعكس إذا جاء ضمير المفرد دلالةً على أحدية الذات قابله ضميرُ الجمع؛ دلالةً على كثرة الأسماء الإلهية وكثرة العالم.

إن ثنائية الظاهر والباطن، والكثرة والوحدة، والذات والألوهة، والله والعالم؛ تتجلى جدليتها في النص القرآني من خلال التقابل بين الإفراد والجمع في الضمائر. الإفراد دلالة على الهوية والوحدة والذات، والجمع دلالة على الألوهة والكثرة والعالم، «قال الله عز وجل: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، وقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾، فكان بهويته معنا، وبأسمائه أقرب إلينا، فإن الحق إذا جمع نفسه مع أحديته فلأسمائه من حيث ما تدل عليه من الحقائق المختلفة وما مدلولها سواه، فإنها ومدلولاتها عينه وأسماؤه، فلا بدَّ أن تكون الكناية عن ذلك في عالم الألفاظ والكلمات بلفظ الجمع مثل نحن وإنَّا بكسر الهمزة وتشديد النون؛ مثل قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾، و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. وقد تفرَّد إذا أراد هويته لا أسماءه مثل قوله: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ وأين نحن من أنا؟ ... فأفرد نفسه في جمعيتنا فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، وجمع نفسه في أحديتنا في قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾، فأفرد الضمير العائد على الإنسان، فلم يكن الجمع إلا بنا ولا الواحد العين إلا به.»[٦٧]

ولا يكتفي ابن عربي بعلاقة التقابل بين الإفراد والجمع في الضمائر في القرآن، بل ينطلق من تصوره لدلالة الصفة على أكثر من موصوف؛ ليرى أن كل الأوصاف التي وردت في القرآن تدل بباطنها على حقائق الألوهة، كما تدل بظاهرها على العالم. يتوقف ابن عربي مثلًا أمام قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَّ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُّ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللهُّ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾. ويرى أن الضمير «هم» في «ذرهم» يعود على الأسماء الإلهية. وهذا التأويل ينطلق مِن تصوُّر أن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلال الصور الظاهرة. وإذا كان هو الفاعل، فهو الموصوف بكل الصفات التي وردت في القرآن، والتي تدل — في ظاهرها — على فاعلين آخرين.

---

[٦٧] الفتوحات ١ / ٥٣١، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٣٠١، ٤ / ٣١٨.

وهذا التأويل يُكسب الآية بُعدًا وجوديًّا وبُعدًا معرفيًّا في نفس الوقت. إن المعنى الظاهري للآية هو أمر المؤمنين — أو الرسول — أن يتجنبوا الكفار والمشركين الذين يسخرون من آيات الله، ويعرضوا عنهم مستعيذين بالله من هذا اللهو. أما المعنى الباطن الوجودي فهو يشير إلى العارف بضرورة أن يترك الأسماء الإلهية وانشغالها في شئون العالم، وأن يعتصم بالاسم الجامع «الله» الذي يدل على الألوهة في جمعيتها، ولا يقتصر على صفة دون صفة: «أمرنا الحق أن نقول: الله، ثم نَذر هُمْ؛ أي: نترك ضميرهم، وهو ضمير «هم» ضمير الجمع لا «هو»؛ الذي هو ضمير الإفراد، فإنَّا للفرد نخلص العبادة من الجمع، فإن الجمع أظهر القسمة بين الله وبين عبده في العبادة، وهي لله لا للمكلَّف من حيث صورته، وإن كانت له من حيث جمعيته بالله. فهنا رسخت قدم الشيخ أبي مدين رضي الله عنه ولم يتعدَّ، وغيره يتم الآية، فقال: في خوضهم يلعبون، فوقف أبو مدين رضي الله عنه مع قوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ — وكلُّ ما في العالم آياتُه؛ فإنها دلائلُ عليه — فأعرض عنهم، فامتثل أمر الله فأعرض، ووقف غيره مع أمره أن يتركهم في خوضهم يلعبون، فامتثلنا أمر الله وتركناهم، فكشف الغطاء عن أبصارنا، فعلمنا على الشهود مَن الخائص اللاعب، وما هو هذا الجمع الذي أظهره ضمير هُم في قوله: ﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾. وقد تقدم أنه ما ثَم أثرٌ إلا للأسماء الإلهية؛ فثبت الجمع لله بأسمائه وثبت التوحيد بهويته.

فما ثَم جمع ولا واحد   سوى الحق فاشهد وذَرْ من أمر
كما قال في خوضه لاعبًا   لحكم القضاء وحكم القدر
فما ثَم فيما ترى لاعبًا   سوى مَن يُصرِّف هذي الصور
فتُبصره وهْو يلهو بها   كما شاءه حين يقضي الوطر.»[٦٨]

ورغم ما في هذا التأويل من غرابة، فإنه على الأقل من وجهة نظر ابن عربي لا يتعارض مع دلالتها الظاهرة، بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الدلالة الظاهرة ضرورية وأساسية لهذا المستوى الدلالي الباطن. إن الفارق بين المستوى الدلالي الظاهر والمستوى الباطني يكمُن في قدرة الصوفي على النَّفاذ إلى ما وراء عالم الظواهر المدرَك إلى باطنه الروحي العميق.

---

[٦٨] الفتوحات ٤ / ١٤٢.

إن الظاهر المدرَك أو الخبرة اليومية المباشرة قد توهمنا أننا الفاعلون على الحقيقة؛ خيرًا كان الفعل أم شرًّا. والحقيقة التي يصل إليها الصوفي هي أن الأسماء الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة مِن وراء صور الموجودات الظاهرة، يستوي في ذلك الإنسان وغيره من الموجودات. قد نتوهم من خلال الخبرة اليومية أن الكافرين والمشركين هم الخائضون في الآيات على الحقيقة، ويدرك الصوفي أنهم مجرد صور تتحرك بأيدٍ خفية هي الأسماء الإلهية. وينطلق ابن عربي من هذا الفهم القائم على اشتراك الدلالة وتعددها ليحلَّ معضلة الجبر والاختيار، فالإنسان مخيَّر من حيث ظاهره وصورته، ولكنه مجبَر من حيث باطنه وحقيقته، فهو مجبر في اختياره، وإن لم يُحِسَّ مثلَ هذا الجبر إلا العارفون من أهل الله الذين يُكشف لهم الأمر على ما هو عليه.

من هذا المنطلق لا يتعارض تأويل ابن عربي للآية مع معناها الظاهر، فالكفَّار والمشركون هم الخائضون من حيث صورهم، والمَخوضُ فيه — ظاهريًّا — هي آيات القرآن، والخوض هو السخرية منها. أما من حيث الحقيقة والباطن، فالخائضون هم الأسماء الإلهية الفاعلة على الحقيقة، والمَخوض فيه صور العالم، وهي كلها دلائل وآيات على وجود الله أو مَظاهر له، والخوض هو الانشغال بشئون العالم من جانب الأسماء الإلهية.

في مثل هذا التأويل تكتسب ألفاظ الخوض والآيات دلالاتٍ مشتركة، فهي يمكن أن تكون دلالة على معانٍ ظاهرة كالسخرية والقرآن، ويمكن أن تكون دلالة على معانٍ باطنة كالانشغال ومظاهر الوجود. وإذا كان ابن عربي قد وُفق في تأويل كلمة «الآيات» استنادًا إلى معناها اللغوي والاصطلاحي، فإنه لم يوفق بنفس الدرجة في تأويل «الخوض»؛ لأن معناها الظاهر لا يخلو في دلالته من الدخول في أمر غير مقبول. وقد يردُّ ابن عربي بأن هذا هو المعنى الوضعي الاصطلاحي البشري لا الدلالةُ الإلهية للُّغة في باطنها العميق. وهذا ما يؤكده بقوله مستشهدًا بمجموعة أخرى من الآيات على رؤيته لمعضلة الجبر والاختيار: «﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ﴾، فهو القاتل وإن لم يَرِد هذا الاسم، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾، فهو الرامي بالصورة المحمدية وإن لم يَرِد هذا الاسم، ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ﴾ في صورة طير وإن لم يَرِد، ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾، وهو الواقي وإن لم يَرِد للسرابيل اسم.

فهذا هو الخوض فاعلم به　　لتعلمَ مَن ذلك الخائضُ

وأبـرِمْ ومـا أنـت أبـرمـتَـه وكنْ ناقضًا فهُو الناقضُ
وقُل للذي يَجْبُن انهض به فتحمدْ نهوضك يا ناهضُ
فـلـم تـقـتـلـوهـم ولـكـنـه هو القاتل الفارس الفارضُ.»[69]

إن الاشتراك في دلالة الألفاظ هو الذي يسمح لابن عربي بمثل هذه التأويلات، وهو اشتراك يقوم على أساس أن الألوهة هي مجموعة من العلاقات المشتركة التي تربط بين الله والعالم. من هنا يكون لكل لفظ في اللغة عامة والقرآن خاصة بُعدٌ دلالي باطن يدل على حقائق الألوهة، وبُعدٌ دلالي ظاهر يدل على حقائق العالم. ولهذا انعكس التقابل بين وحدة الهوية وكثرة الألوة (= كثرة العالم) في التقابل في استخدام الضمائر في القرآن، كما سبقت الإشارة.

وانطلاقًا من التسوية بين الأسماء الإلهية والعالم، ودلالة ضمير الجمع على كل منهما يقرأ ابن عربي قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ برفع اللام من «كل». وتؤدي به هذه القراءة إلى التأويل النحوي على أساس أن «كل» خبر إن مرفوع بالضمة؛ وذلك خلافًا للقراءة المشهورة بفتح اللام مِن «كل»؛ على أساس أنها مفعول مقدم منصوب بالفعل «خلقنا». ويكون معنى الآية عند ابن عربي على هذه القراءة وهذا التأويل: «إنَّا جميع قوى الصور»؛[70] أي: إنَّا جميع كل شيء خلقناه، حيث إن ضمير الجمع يشير إلى حقائق الألوهة ويدل عليها، ولا يدل على الذات في مرتبة الهوية المطلقة.

(٤-٢) الاشتراك في الإعراب والبناء

ولا تتوقف علاقة الاشتراك بين الله والعالم عند حدود الضمائر والأسماء، بل تتجاوز ذلك إلى ظواهر لغوية كالإعراب والبناء، والتذكير والتأنيث، والأسماء الموصولة التي يسميها ابن عربي «الأسماء النواقص».

إن مصطلحات الإعراب والبناء اللغوية تعني تغُّيرَ حالة الاسم أو الفعل مع تغيره موقعه في السياق اللغوي في حالة الإعراب. أما البناء فهو ثبات الاسم على حالة واحدة

[69] الفتوحات ١ / ١٤٢.

[70] الفتوحات ١ / ٥٣١. وانظر في ترجيح هذه القراءة: ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ٢ / ٣٠٠، وانظر أيضًا: جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي ٢٨٣.

مهما تغير موقعه في السياق. وهذه المصطلحات اللغوية إذا طُبقت على حقائق الألوهة تعني الإشارة الرمزية إلى علاقة الذات الإلهية بصفاتها، فالبناء — بمعنى الثبات وعدم التغير — يرمز إلى الذات الإلهية، ويرمز الإعراب إلى حقائق الألوهة وتجلياتها الدائمة في العالم، فالبناء «له باب في الصفة الثبوتية للإله من كونه ذاتًا ومِن ثبوت الألوهة إليه دائمًا. والمعرب له باب في المعارف الإلهية من قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، و﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾، فهذا الفرق بين المعرب والمبني.»[٧١]

وإذا كانت الألوهة علاقة مشتركة كما أشرنا بين الذات الإلهية والعالم، فإن الاسم الإلهي حين يطلق على كون من الأكوان أو فرد من البشر لا يبقى على حاله دائمًا من حيث دلالته، بل تنتقل دلالته من بُعدها الباطن الإلهي إلى بُعدها الظاهر الاصطلاحي الوضعي. وهذا الانتقال يناقشه ابن عربي من خلال تطبيق ظاهرة الترخيم اللغوية على الأسماء الإلهية. فالاسم المرخم يمكن أن يُعْرَب بنقل حركة الحرف المحذوف إلى آخر الاسم بعد الحذف، وهذا معناه عدم مفارقة الاسم لحالته الإعرابية؛ أي: دلالته على الاسم الإلهي. ويمكن أيضًا أن يُبني الاسم المرخَّم على حركة الحرف الأخير منه بعد الحذف. وفي هذه الحالة الثانية يدل الاسم على الألوهة من حيث ثباتها وعدم مشاركتها للعالم، بينما يدل في الحالة الأولى على الاشتراك بين الألوهة والعبودية. ولا يجب أن يغيب عن بالنا أبدًا أن هاتين الحالتين تمثلان درجتين معرفيتين لا حالتين وجوديتين، فالأسماء وجودًا وحقيقةً كلها لله بالأصالة، وهي في الخلق مستعارة: «فإذا رُخِّم الاسم فقد ينتقل إعرابه إلى آخر ما يبقى من حروف الكلمة، فتقول: يا حارُ هلمَّ، بعد ما كانت الراء مكسورة نُقل إليها حركة الثاء؛ ليعرف السامع أنه قد حذفت من الاسم حرف، فإنه إنما يعرف المنادى اسمه إذا كان اسمه حارثًا بالثاء. فإذا حُذف الثاء ربما يقول ما هو أنا، فإذا نُقل إلى الراء حركة الثاء عَلم أنه المقصود. كذلك إذا نودي العبد باسم إلهي ربما يقع في نفسه أنه جدير بذلك الاسم، فينقل وصف عبوديته إلى ذلك الاسم الإلهي الذي نودي به هذا العبد، فيعرف أنه المقصود من كونه عبدًا لاستصحاب الصفة له. هذا إذا نقل، وإذا لم يُنقل حركة المحذوف من الاسم لما بقي وتُرك على حاله، كان القصد في ذلك قصدًا آخر، وهو ترك كل حق على حقيقته حتى لا

---

[٧١] الفتوحات ٢ / ٥٩٤.

يكون لكونٍ أثرٌ في كون، ولا يظهر لكونٍ خلعةٌ على كون؛ ليكون المنفرد بذلك هو الله تعالى.»[٧٢]

فإذا تجاوزنا ظاهرة الإعراب والبناء إلى ظاهرة التأنيث والتذكير، وجدنا ما يقابلهما في حقائق الألوهة وحقائق العالم، فقد أعطى الله لنفسه اسم «الذات»، وهو اسم مؤنث، كما أعطى اسم «النَّفْس» للبشر، وهو اسم يحتمِل التذكير والتأنيث فيما يرى ابن عربي. والحق أن ظاهرتَي التأنيث والتذكير في العالم ترتدان إلى حقائق إلهية، فالإيجاد الإلهي لصور أعيان الممكنات من عدمها الثبوتي إلى وجودها الحسي يعتمد على أمرين: القول وهو مذكر، والإرادة وهي مؤنثة. ومن القول والإرادة انتقلت حقائق التذكير والتأنيث إلى العالم، وبسببهما كان التوالد والتكاثر في عالم الكون والاستحالة، بل وفي عالمَي الخلق والأمر، كما سبقت الإشارة، «وأعطى الله سبحانه اسم الذات لنفسه واسم النَّفْس لِمَا يحمل اسمُ النفس من التذكير والتأنيث؛ كما قال تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾، فأنَّثَ، فقال: بلى قد جاءتكِ آياتي؛ بكاف مكسورة خطاب المؤنث آياتي، فكذبت بها بتاء مفتوحة خطاب المذكر، والعين واحدة، فإن النفس والعين عند العرب يُذكَّران ويؤنثان؛ وذلك لأجل التناسل الواقع بين الذكر والأنثى. ولذلك جاء في الإيجاد الإلهي بالقول وهو مذكر، والإرادةِ وهي مؤنثة، فأوجد العالم عن قول وإرادة، فظهر عن اسم مذكر ومؤنث، فقال: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ؛ وشيء أنكر النكرات، والقول مذكر، إِذَا أَرَدْنَاهُ؛ والإرادة مؤنثة، أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ فظهر التكوين في الإرادة عن القول والعينُ واحدة بلا شك. ثم جعل التوليد في الحيوان، بل في كل ما يقبل الولادة على ثلاثة أضرب:﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا﴾؛ مراعاةً لمحل التكوين، ﴿وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾؛ مراعاةً للملقي، ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾؛ مراعاةً للجموع ... ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾؛ لِمن لا يقبل الولادة كأسماء التنزيه. فما في الوجود أحدية إلا أحدية الكثرة، وليست إلا الذات، والألوهة لهذه وصف نفس؛ لأنه لذاته هو، وله الأسماء الحسنى فافهم، فلهذا قلنا أحدية المجموع أو أحدية الكثرة.»[٧٣]

---

[٧٢] الفتوحات ٢ / ٥٩٤.

[٧٣] الفتوحات ٣ / ٢٨٩. وانظر عن أهمية العنصر الأنثوي في التصوف:
Annemarie Schimmel. Mystical Dimensions of Islam, pp. 426–453.

ولا يتوقف الاشتراك بين الله والعالم عند حدود التأنيث والتذكير والإعراب والبناء، بل يشتركان كذلك فيما يطلق عليه ابن عربي «الأسماء النواقص»، ويعني بها الأسماء الموصولة، وهي ناقصة لأنها في حاجة دائمة إلى صلة تبيِّنها وتزيل غموضها. وقد تسمَّى الله في القرآن بهذه الأسماء تقربًا إلى عباده وتَطْييبًا لنفوسهم: «فكان من العناية الإلهية بهم أن أجرى عليهم الأسماء النواقص ليعلموا أنهم في مرتبة النقص، وهو كمالهم عن الكمال الإلهي، فقال: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾؛ يعني محمدًا ﷺ فكنى عنه بالذي جاء بالصدق، والذي من الأسماء النواقص. ولمَّا علم أن العبد المقرَّب يتألم بظهور نقصه، ويخاف من إلحاقه بالعدم ورجوعه إلى أصله، آنسَه سبحانه من باب اللطف والكرم، فسمَّى سبحانه نفسه بالأسماء النواقص فقال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾، وقال: ﴿اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ﴾. وليس في القرآن لله تعالى أكثر من الأسماء النواقص، فكان ذلك تأمينًا للخلفاء؛ فإنهم قاطعون بأن الحق ليس له مرتبة النقص ولا يقبلها، ومع ذلك جرت عليه الأسماء النواقص، فلو أثرت الأسماء لذاتها في المسمى لأثرت في الله، وهي غير مؤثرة فيه.»[٧٤]

وننتهي من هذا القسم بالتأكيد على أن الاشتراك الدلالي بين الحق والخلق، سواءٌ في الأسماء أو الضمائر أو ظواهر اللغة، ليس إلا انعكاسًا لجانبَي الدلالة اللغوية في بُعديها الإلهي والإنساني. وهذان الجانبان بدورهما ليسا إلا انعكاسًا لثنائية الذات الإلهية والعالم؛ حيث تمثل علاقة الاشتراك الدلالي على المستوى اللغوي توازيًا لوسيط الألوهة على المستوى الفلسفي، وكلاهما ضروري وأساسي لقضية التأويل كما وضحنا في الأمثلة التي ناقشناها.

(٣) البعد التركيبي

من الصعب في الواقع أن نفصل بين جوانب اللغة الصوتية والدلالية والسياقية أو التركيبية عمومًا، وفي فكر ابن عربي وتأويله خصوصًا؛ ولذلك سنكتفي هنا بمناقشة مفهوم ابن عربي للإسناد ودلالته الوجودية والمعرفية، وإعطاء نماذج لبعض القضايا التي يرى الباحث أنها أَدخلُ في باب التركيب؛ مثل ظواهر البَدَل وأدوات النداء ونون الوقاية ومعاني الحروف.

[٧٤] الفتوحات ٢ / ٦٤٣-٦٤٤.

والواقع أننا أدركنا معاني الحروف هنا؛ لأن ابن عربي يُدخل فيها أفعال الأمر التي تتكون من حرف واحد؛ كالشين من وشى، والعين من وعى، والقاف من وقى. وهذه الأفعال تُعَد جُملًا كاملة وإن تكوَّنت من حرف واحد. ومما يؤكد مشروعية هذا التصنيف من جانبنا أن ابن عربي ينسُب علم حروف المعاني إلى الحضرة المحمدية، وهي الحضرة التي ينسب إليها علم التركيب والإسناد؛ بناءً على أن محمد ﷺ هو الذي أوتي جوامع الكلم.[٧٥] أما علم الحروف الخالص فهو ينسُبه كما سبقت الإشارة إلى عيسى عليه السلام.

الكلام بالمعنى الإسنادي التركيبي يوازي الوجود كما وازت الكلمات المفردة الموجوداتِ التي لا يحصرها عدٌّ، فالإسناد اللغوي لا بد أن يقوم على ثلاثة عناصر: مسند ومسند إليه وعلاقة أو رابطة بين المسند والمسند إليه. وليس الوجود إلا هذا التركيب والتداخل بين عناصر ثلاثة هي الذات الإلهية (المسند إليه) والعالم (المسند)، والألوهة تمثل العلاقة والرابطة بين الذات الإلهية والعالم. هذه الموازاة بين اللغة في بُعدها التركيبي والوجود في علاقاته المتفاعلة؛ هي ما يعبر عن ابن عربي بجوامع الكلم الذي أوتيه الرسول ﷺ، والذي ينتقل إلى العارفين والأولياء من ورثته: «إن جوامع الكلم من عالم الحروف ثلاثة: ذات غنية قائمة بنفسها، وذات فقيرة إلى هذه الغنية غير قائمة بنفسها، ولكن يرجع منها إلى الذات الغنية وصفٌ تتصف به يطلبها بذاته، فإنه ليس من ذاتها إلا بمصاحبة هذه الذات لها، فقد صحَّ أيضًا الفقرُ للذات الغنية القائمة بنفسها كما صحَّ للأخرى. وذات ثالثة رابطة بين ذاتين غنيَّتين، أو ذاتين فقيرتين، أو ذات فقيرة وذات غنية. وهذه الذات الرابطة فقيرة لوجود هاتين الذاتين ولا بد، فقد قام الفقر بجميع الذوات من حيث افتقار بعضها إلى بعض — وإن اختلفت الوجوه — حتى لا يصح الغنى على الإطلاق إلا لله تعالى الغني الحميد من حيث ذاته. فلنسمِّ الغنية ذاتًا، والذاتَ الفقيرة حدثًا، والذات الثالثة رابطة؛ فنقول: الكلم محصور في ثلاث حقائق: ذات، وحدث، ورابطة. وهذه الثلاثة جوامع الكلم، فيدخل تحت جنس الذات أنواعٌ كثيرة من الذوات، وكذلك تحت جنس كلمة الحدث والرابط.»[٧٦]

إن علاقة التفاعل الدلالية بين الذات والحدث والرابطة في التركيب اللغوي ليست إلا انعكاسًا لعلاقة التفاعل بين الأسماء الإلهية من جانب ومراتب الوجود من جانب

---

[٧٥] انظر: الفتوحات ٣ / ٣٣.

[٧٦] الفتوحات ١ / ٨٦.

آخر، وهي علاقة الفعل من جانب الأسماء الإلهية والانفعال من جانب الموجودات. وهذه العلاقة يمكن النظر إليها — من زاوية أخرى — على أساسٍ من فاعلية المراتب الوجودية التي أظهرت الأسماء الإلهية من بطونها في الذات، فهي علاقة يتفاعل فيها الطرفان كما يتفاعل جانبا الجملة اللغوية من خلال الرابطة التي تجمعهما، فالذات الغنية (المسند إليه) تكتسب من الذات الفقيرة (المسند) وصفًا لم يكن لها قبل الإسناد. وكذلك يكتسب المسند معناه من إسناده إلى ذات غنية. ولا ينفي هذا التفاعل على المستوى الوجودي واللغوي أن الذات الغنية — في تصور ابن عربي — لها دلالتها الوجودية واللغوية المستقلة عن أي علاقة أو إسناد، فالله هو الغني الحميد. وليست الألوهة في وحدتها سوى صفة الاستغناء المطلق التي يقابلها من جانب العالم الافتقارُ المطلق؛ كما سبقت الإشارة في الباب الأول.

إن علاقة التفاعل تتجاوز — وجوديًّا — ثنائية الذات الإلهية والعالم، وتمتد لتشمل كلَّ مراتب الوجود من عالم الأمر إلى عالم الكون والاستحالة، وهو العالم الحي الظاهر؛ كما ناقشنا ذلك بالتفصيل في الباب الأول. وهذه العلاقة تجد مجلاها في التركيب اللغوي الذي هو جوامع الكلم الموازي لتفاعل مراتب الوجود، وعلاقات الموجودات التي هي كلمات الله.

تكتسب نون الوقاية في مثل هذا التصور معانيَ وجوديةً ومعرفية توازي معناها اللغوي وتنطلق منه. وإذا كان الوجود يتكون من ذاتين: ذات الحق الغنية عن العالمين، وذات الخلق المفتقرة إلى ذات الحق، فإن ذات العبد الإنسان الكامل هي التي تحفظ على هذين الطرفين تمايُزَهما. أو لنقُل بلغة ابن عربي: إن إنِّية الإنسان تقي إنِّية الحق الظهور؛ أي: تحفظها عن الاتصال بالعالم والظهور والنزول في مراتبه المختلفة؛ وذلك على أساس أن الإنسان الكامل هو الوسيط البرزخي بين الله والعالم، ومن خلاله يحفظ الله العالم بعد إيجاده. وإذا كان القرآن قد أثبت الإنيتين، إنية الحق وإنية الخلق، وميَّزهما، فإن إنية الإنسان الكامل تكون وقاية لإنية الحق، «قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ … فهذا إثبات الإنيتين وإثبات حكمهما، ثم نفى الحكم على أحدهما بعد إثباته، وهو الصادق القول، فاعلم أن إنية الشيء حقيقته في اصطلاح القوم، فهي في جانب الحق: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾، وفي جانب الخلق الكامل: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللهِ﴾، فهاتان إنيتان ضبطتْهما العبارة، وهما طرفان، فلكل واحدة من الإنيتين حكم ليس للأخرى … فالإنية الإلهية قائلة، والإنية القابلة سامعة، وما لها قول إلا بالتكوين … فلهذا كان الإنيتان طرفين، فتميزتا، إلا أن لإنية الحادث منزلةَ الفداء والإيثار لجناب

الحق بكونها وقاية. وبهذه الصفة من الوقاية تندرج إنية العبد في الحق اندراجًا في ظهور، وهو قوله: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ﴾، فلولا نون الوقاية التي أثَّر فيها حرف الياء الذي هو ضمير الحق، فخفض النون؛ فظهر أثر القديم في المحدث، ولولاه لخفضت النون من إن، وهي إنية الحق، كما أثرت في قوله: ﴿إِنِّي أَنَا اللهُ﴾، فإنه لا بد لها من أثر، فلما لم تجد إنية العبد التي هي نون الوقاية، أثَّرت في إنية الحق فخفضتها. ومقامها الرحمة التي هي الفتح، فما أزاله عن مقامه إلا هو، ولا أثَّر فيه سواه، فأقرب ما يكون العبد من الحق إذا كان وقاية بين إنية الحق وبين ضميره، فيكون محصورًا قد أحاط به الحق من كل جانب، وكان به رحيمًا لبقاء صفة الرحمة، فبابها مفتوح، وبها حفظ على المحدث وجوده، فبقي عين نون الوقاية الحادثة في مقام العبودية؛ الذي هو الخفض المتولد عن ياء ضمير الحق، فظهر في العبد أثر الحق، وهو عين مقام الذلة والافتقار، فما للعبد مقام في الوصلة بالحق تعالى أعظم من هذا؛ حيث له وجود العين بظهور مقامه فيه، وهو حال اندراج في الحق محاط به من كل جانب.»[٧٧]

وإذا كان الإنسان يقي بإنيته إنيةَ الحق من الخفض وجوديًّا ومعرفيًّا ولغويًّا، فليس معنى ذلك أن إنية الإنسان لها وجود مستقل وفاعلية خاصة؛ فإنية الإنسان — التي هي نون الوقاية — لا توجد إلا في سياق خاص بين إنية الحق وضميره. ومعنى ذلك أنها إنية محصورة بالحق من كل جانب، فالحق هو الذي وقى نفسه بصورة إنية العبد، التي ليست في حقيقتها سوى إنية الحق الظاهرة.

ولهذا قد يكون الحق — في سياق وجودي ولغوي آخر — بدلًا من الخلق؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. في مثل هذه الآيات يضع الله نفسه بدلًا من العبد، بدلًا من محمد؛ سواء في الرمي أو المبايعة: «فهذا بدل الشيء من الشيء، وإن كان في هذا البدل رائحة من بدل البعض من الكل، فقال: أكلت الرغيف ثلثيه. وليس في أنواع البدل بدلٌ أحقُّ بالحضرة الإلهية من بدل الغلط، وهو الذي فيه الناس كلهم يظنون

---

[٧٧] الفتوحات ٤ / ٤١. وتكتسب وقاية العبد للحق — في فكر ابن عربي — معاني كثيرة، فهو يؤوِّل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ بقوله: «اجعلوا ما ظهر منكم وقايةً لربكم، واجعلوا ما بطن منكم — وهو ربكم — وقايةً لكم، فإن الأمر ذمٌّ وحَمْد، فكونوا وقايته في الذم، واجعلوه وقايتكم في الحمد؛ تكونوا أدباء عالمين.» فصوص الحكم ٥٦.

أنهم هُم وما هم هم، ويظنون أن ما هم هم وهم هم؛ ولهذا لا يوجد بدل الغلط في كلام فصيح.»[٧٨]

في هذا النص يطرح ابن عربي فكرة البدل من خلال منظور النفي والإثبات في الآية الأولى، حيث أثبت الله الرمي لمحمد ﷺ ثم نفاه عنه وأثبته لنفسه. أما المنظور الذي تُطرح من خلاله فكرة البدل في الآية الثانية، فهو منظور بدل البعض من الكل، فيد الله (البعض) بدل من محمد، أو ضمير المخاطب (الكل)، وهو ما يطلق عليه ابن عربي «رائحة من بدل البعض من الكل»؛ لأنه لا يتصور التبعيض في حق الله عز وجل. ومن خلال هذين المنظورين لفكرة البدل يطرح ابن عربي فكرة الجبر والاختيار؛ من خلال التأكيد على أن البدل الأحق بالحضرة الإلهية هو بدل الغلط، فالناس تنسُب الأفعال — خاصة أفعال الخير — لأنفسها، وبذلك يظنون أنهم هم الفاعلون؛ وما هم كذلك، وينسبون الشر إلى الله ويظنون أنهم ليسوا بفاعلين؛ وهم الفاعلون. فالغلط ناتج عن تصور البشر أنهم الفاعلون على الحقيقة؛ لأن الله هو الفاعل من خلال صورهم، والغلط الآخر أن يتصور الإنسان أنه مجبر جبرًا كاملًا؛ لأنه أوقع الفعل من حيث صورته. إن المعرفة الحقة كما يراها ابن عربي تكمن في الجمع بين الظاهر والباطن والأدب مع الله، كما فعل الخضر الذي نسب الأفعال الخيِّرة إليه؛ إلى الله، وما يشتمُّ منه رائحة الشر نسبها لنفسه؛ أدبًا مع الله، وإن كانت الأفعال كلها لله في الحقيقة.

وهكذا تثير قضية البدل اللغوي معضلة الجبر والاختيار، ففي الآية الأولى أثبت الله الرمي لمحمد ونفاه عنه، «فنفى عين ما أثبته لك وأثبته لنفسه ... وما رمى إلا العبد، فأعطاه اسمه وسماه به، وبقي الكلام في أنه هل حلَّاه به كما سماه به أم لا، فإنَّا لا نشك أن العبد رمى، ولا نشك أن الله تعالى قال: ﴿وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾، فخُلِعت صفة العبد عن العبد وأُلبِس صفة الرب.»[٧٩]

وإذا كانت العلاقة بين الحق والخلق تتبادل التأثيرَ والتأثير، حيث يقي العبد بإنيته إنيةَ الحق مرة، ويضع الله نفسه بدلًا من العبد ويعطيه اسمه مرة أخرى؛ فمن الطبيعي ألا نتصور بُعْدًا من نوعٍ ما بين الحق والخلق، وجوديًّا أو معرفيًّا أو لغويًّا، فالله أقرب إلى البشر من حبل الوريد، وهو معنا حيثما كنا؛ كما ورد في كثير من آيات القرآن. وفي

[٧٨] الفتوحات ٤ / ٢٤٧.

[٧٩] الفتوحات ٤ / ٢١٣.

هذا السياق يفسِّر ابن عربي المعية وجوديًّا ومعرفيًّا، فهي معية النزول في صور أعيان الممكنات، وهي معية الاستواء والنصرة والمشاهدة والرفق والمراقبة، فما ثَم إلا هو من حيث الوجود الذي تتصف به أعيان الممكنات.[٨٠]

على أساسٍ من هذا التصور يكون البُعد بين الله والعبد بُعدًا معرفيًّا متوهمًا؛ خاصةً في جانب العبد المحجوب عن الله الذي اشتغلت نفسه بما لا قيمة له؛ فصدأت مِرآة قلبه. ولذلك يتوقف ابن عربي عند أدوات النداء في القرآن مستخرجًا دلالتها الوجودية والمعرفية، ويرى أن لكل أداة من هذه الأدوات «حقائق إلهية لولا التطويل لذكرناها فصلًا فصلًا، فتركناها لمن يقف على كلامنا من العارفين.»[٨١]

وإذا كان نداء الله للكافرين يرمز إلى هذا البعد المعرفي المتوهم، فإن نداء الله للمؤمنين وأمْرَه إياهم أن يؤمنوا أو يصبروا أو يوفوا بالعقود؛ لا يمكن أن يدل على البُعد، كما لا يمكن أن يدل على خلوِّ المؤمنين المنادَينَ عن الأمر المطلوب منهم تحقيقُه. إن نداء الله للمؤمنين وأمْرَه إياهم بما أمرهم به يعني طلب الثبات على الإيمان أو المأمور به؛ أيًّا كان فيما يستقبل من الزمان: «واعلم أن التأيُّهَ والنداء مؤذِنٌ بالبعد عن الحالة التي يدعوه إليها من يناديه من أجلها، فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾، فلِبُعدهم مما أيَّه بهم أن يؤمنوا به؛ لذلك أيَّه بهم. فإن كانوا موصوفين في الحال بما دعاهم إليه، فيتعلق البُعد بالزمان المستقبل في حقهم؛ أي: اثبتوا على حالكم الذي ارتضاه الدين لكم في المستقبل؛ كما قال يعقوب لبنيه: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾، في حال حياتهم، فأمرهم بالإسلام في المستقبل؛ أي: بالثبوت عليه. والاستقبال بعيد عن زمان الحال، فيكون التأيه أيضًا بما هو موجود في الحال: أن يكون باقيًا في المستقبل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وهم في حال الوفاء بعقد الإيمان، فإنه نعَتَهم في تأيُّهِه بهم بالإيمان، فكان البُعد في العقود إذا قَبِلوهم متى قبلوها.»[٨٢]

إن البُعد في هذه الآيات كلها بُعد زماني، والأمر المطلوب تحقيقه هو الثبات عليه والدوام في المستقبل؛ لأنه متحقِّق في المنادى عليهم حالَ النداء. وفي هذا التأويل يكتسب البُعد اللغوي الذي تعبِّر عنه أدوات النداء معانيَ رمزيةً تتجاوز البُعد بالمعنى المكاني

[٨٠] انظر: الفتوحات ٢ / ١١٨، ٣ / ٣٤٠، ٤ / ٢٤٤، ٢٥٤، ٢٧٧، ٣٠٦، ٣٤٠.

[٨١] الفتوحات ٢ / ٥٩٣.

[٨٢] الفتوحات ٢ / ٥٩٢.

الذي تدل عليه اللغة الوضعية، فالبُعد قد يكون معرفيًّا في حق الكفار المحجوبين، وقد يكون بُعدًا زمانيًّا في حق المؤمنين، يرتبط بتحقيق المأمور به في المستقبل والدوام عليه، وإن كان متحققًا في الحال.

وننتهي من البُعد التركيبي للغة بالإشارة للدلالات المعرفية التي يضيفها ابن عربي على حروف المعاني، فمن هذه الحروف ما يشبه الإنسان «وهو أكثرها، ومنها ما يشبه الملائكة والجن — وكلاهما جن — وهو أقلها، كالباء الخافضة، واللام الخافضة والمؤكِّدة، وواو القسم وبائه وتائه، وواو العطف وفائه، والقاف من قِ، والشين من شِ، والعين من عِ إذا أمرت بها؛ من الوقاية والوشي والوعي. وما عدا هذا الصنف المفرد فهو أشبه بالإنسان.»[٨٣]

ولعل في كل ما سبق ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن اللغة بجوانبها المختلفة وأبعادها الثلاثة تتحول عند ابن عربي إلى شفرة تعكس كلَّ حقائق الوجود من عالم الألوهة إلى العالم الحسي المشهود. في ظل هذا التصور للغة تتسع أدوات التأويل عند ابن عربي اتساعَ أبعاد اللغة، ويتحول القرآن بدوره إلى مجموعة من الرموز تتجاوز إطار اللغة الوضعية الاصطلاحية؛ لتدل على حقائق الكون والوجود. وإذا كنا في الأمثلة السابقة التي تعرضنا لها في الفصلين السابقين من هذا الباب، وفي البابين اللذين قبله، قد لاحظنا مدى تشعُّب قضايا التأويل وتداخلها، ومدى اتساع الأدوات وشمولها لجوانب اللغة، فمن المفيد أن نتوقف في الفصل الثالث والأخير من هذا الباب عند بعض القضايا التأويلية المحورية؛ محاولين الكشفَ عن جوانبَ لم تتضح بقدر كافٍ في الصفحات السابقة كلها.

---

[٨٣] الفتوحات ١ / ٨٥.

الفصل الثالث

قضايا التأويل

تتجلى ثنائية الظاهر والباطن في القرآن كما تتجلى في الوجود والإنسان. هذه الثنائية يمكن أن ننظر إليها من زوايا فكرية عديدة ومختلفة، ولكنها ترتد جميعًا في أصولها إلى ثنائية الظاهر والباطن. يمكن النظر إليها من خلال ثنائية المحكم والمتشابه، أو التنزيه والتشبيه، أو الجبر والاختيار، أو الرحمة والعذاب، أو الرؤية والحجاب، أو الذات والألوهة. وإذا كانت ثنائية الظاهر والباطن على مستوى الوجود والإنسان قد أمكن لابن عربي حلُّها على المستوى الوجودي بفكرة البرزخ، وعلى المستوى الإنساني برحلة العارف الخيالية، فإن ثنائيات القرآن يمكن حلها أيضًا بالجمع بين طرفي كل ثنائية من هذه الثنائيات؛ انطلاقًا من الموازاة التي أشرنا إليها بين القرآن والوجود من جهة، والقرآنِ والإنسان من جهة أخرى.

إن القرآن هو الوجود الجامع الصغير، أو هو كلمات الله المرقومة الموازية لكلماته المسطورة في رَق منشور الوجود. وإذا كان الوجود والإنسان لا تعلُّقَ لهما بالذات الإلهية أصلًا، بل تعلقهما إنما يكون بمرتبة الألوهة، فإن القرآن يشير إلى الألوهة بجوانبها المختلفة والمتعددة، ولا يشير إلى الذات إلا بضمير الهوية الذي يدل على الغير؛ كما سبقت لنا الإشارة. من هذا المنطلق يحوِّل ابن عربي ثنائية الجلال والجمال إلى ثلاثية هي: الجلال الذي يدل على الذات الإلهية، وجلال الجمال الذي يدل على صفات التنزيه والتقديس والمفارقة والقهر، والجمال الذي يدل على النزول الإلهي. الجلال صفة لا يرجع إلى الخلق منها شيء، وجلال الجمال تقابله منَّا صفةُ الأُنس والبسط التي تؤدي إلى الاعتدال والتوازن. أما صفة الجمال فلا بدَّ أن تقابلها منا صفة الهيبة والقبض؛ «فإن الجمال مباسطة مع الحق لنا، والجلال عزته عنَّا، فنقابل بسطه معنا في جماله

بالهيبة؛ فإن البسط مع البسط يؤدي إلى سوء الأدب، وسوء الأدب في الحضرة سبب الطرد والبعد.»[1]

وقد عبَّر القرآن عن هذين الجانبين في الألوهة: جانب الجلال (بمعنى جلال الجمال)، وجانب الجمال، وقابَل بينهما في أماكن كثيرة: «واعلم يا أخي أن الله تعالى لمَّا كانت له الحقيقتان، ووصف نفسه باليدين، وعرَّفَنا بالقبضتين، خرج على هذا الحد الوجود؛ فما في الوجود شيء إلا وفيه ما يقابله. وغَرَضُنا من هذه المقابلة ما يرجع إلى الجلال والجمال خاصة، وأعني بالجلال جلالَ الجمال، فليس في الحديث المأثور عن المخبرين عن الله تعالى شيء يدل على الجلال إلا وفيه ما يقابله من الجمال، وكذلك في الكتب المنزلة وفي كل شيء كما أنه ما من آية في القرآن تتضمن رحمة إلا ولها أخت تقابلها تتضمن نقمة؛ كقوله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾، يقابله: ﴿شَدِيدِ الْعِقَابِ﴾، وقوله: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ يقابله ﴿وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾، وقوله: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ❋ فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ﴾ الآيات، يقابلها: ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ ❋ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ﴾ الآيات. وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ يقابلها: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾، وقوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾ يقابله: ﴿وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ❋ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ ❋ تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً﴾ الآيات، يقابله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ ❋ لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ﴾، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ❋ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ يقابله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ❋ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾. وإذا تتبعت القرآن وجدته كله في هذا النوع على هذا الحد، وهذا كله من أجل الرتبتين الإلهيتين[2] في قوله: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ﴾ وقوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، وقوله في المعطي المُصَدِّق: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾، ويقابله في البخيل المكذِّب قولُه: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ فاعلم، وهكذا أيضًا آيات الجلال والجمال في كتاب الله.»[3]

إن هذا التقابل بين آيات القرآن يعكس ثنائية الظاهر والباطن في الوجود وفي الإنسان معًا. ولكن هذه الثنائية تعدُّ — كما سبقت الإشارة — ثنائيةً من زاوية إدراكية ومعرفية خاصة؛ هي زاوية الخبرة اليومية والمعرفة الحسية المباشرة. وتصور ابن

---

[1] كتاب الجلال والجمال ٤.

[2] في الأصل: الرقيبتين الإلهية.

[3] كتاب الجلال والجمال ٤–٥.

عربي للوجود يقوم على نفي الثنائية والتقريب بين طرفيها عن طريق وسائطَ وجودية متعددة. وليس التأويل — فيما يتصل بالنص القرآني — إلا الوسيط الذي يُقَرِّب بين طرفي ثنائية النص القرآني المشار إليها في نص ابن عربي السابق، كما يقرب بين كل الثنائيات الأخرى في النص.

(١) ثنائية التنزيه والتشبيه (البُعد المعرفي)

يمكن القول إن معضلة التنزيه والتشبيه — وهي الوجه الآخر لمعضلة المحكم والمتشابه — تعدُّ في أحد جوانبها طرحًا دينيًّا لمعضلة اللغة من زاوية خاصة. إن اللغة — في رؤيتنا المعاصرة — نتاج بشري، ومن ثَم فهي تعكس الخبرة الإنسانية لجماعة بشرية معينة في ظرف تاريخي خاص وتعبر عنها. وحين تعبِّر هذه اللغة عن المطلق أو المتعالي فهي إنما تعبر عنه بمفاهيم المحدود والمتعين والمحسوس. إن الله — بعبارة أخرى — ليس إلا بشرًا نُفيت عنه كل صفات النقص والتحدد، وأُكدت فيه كل صفات الكمال والإطلاق، والنفي والإثبات ليسا سوى أدوات لغوية لها طابعها البشري.

وللمعضلة جانبها المعرفي الذي لا ينفصل عن بُعدها اللغوي. وإذا كان علماء الكلام المسلمون قد انقسموا إلى مُنزِّهة ومشبِّهة، وانقسموا في تصورهم للُّغة إلى أهل التوقيف وأهل الاصطلاح كما سبقت الإشارة، فإن هذا الخلاف كان يعكس — بدوره — مواقفَ متباينة من الواقع. وقد أشرنا في الفصل السابق إلى أن ابن عربي ينظر للغة من خلال منظور وجودي شامل يؤكد مصدرها الإلهي ولا ينفي بُعدها الإنساني. وقد انعكس هذا الموقف بدوره على رؤيته لمعضلة المعرفة، وتصوره لمعضلة التنزيه والتشبيه.

إن الوجود لا يقوم في حقيقته على أي ثنائية أو كثرة، فالكثرة في الصور لا في الأعيان؛ أي: إنها كثرة حسية مشهودة تقوم على وحدة باطنية عميقة. وإذا كانت هذه الكثرة مدرَكة، فإن هذا الإدراك يمثل بُعدًا لا يمكن إنكاره أو تجاهله، والناظر لهذه الكثرة لا يمكن إلا أن يقع في التشبيه، ولكن هذه الكثرة التي تؤدي إلى التشبيه لا تمثل إلا بُعدًا واحدًا، أو جانبًا خاصًّا من جوانب الحقيقة هو جانبها الظاهر. وجانبها الآخر الباطن هو الوحدة، والناظر إلى هذه الوحدة لا بد أن يتحيز لجانب التنزيه، وهذا التحيُّز — أيضًا — يمثل أحد جانبي الحقيقة.

إن الحقيقة في إطلاقها ولاتحدُّدِها لا تُدرك أو تُعقَل أو تُتوهم؛ إن إدراكها هو الحيرة فيها؛ كما قال الصِّديق: العجزُ عن دَرْك الإدراك إدراك. هذه الحيرة يعبر عنها ابن عربي

على مستويات عديدة؛ بادئًا من مستوى التنزيه والتشبيه منتهيًا إلى مستوى الوحدة والكثرة. يقول: «وهذه الحضرة وإن كانت جامعةً للحقائق كلها فأخصُّ ما يختص بها من الأحوال الحيرةُ والعبادة والتنزيه. فأما التنزيه، وهو رفعته عن التشبُّه بخلقه، فهو يؤدي إلى الحيرة فيه، وكذلك العبادة، فأعطانا قوة الفكر لننظر بها فيما يعرِّفنا بأنفسنا وبه، فاقتضى حكم هذه القوة أنْ لا مماثلة بيننا وبينه سبحانه وتعالى من وجه من الوجوه إلا استنادنا إليه في إيجاد أعياننا خاصة. وغاية ما أعطى التنزيه إثبات النِّسب، بكسر النون، بنا لما نطلبه من لوازم وجود أعياننا، وهي المسماة بالصفات. فإن قلنا: إن تلك النِّسب أمور زائدة على ذاته، وإنها وجودية ولا كمال له إلا بها، وإن لم تكن كان ناقصًا بالذات كاملًا بالزائد الوجودي، وإن قلنا: ما هي هو ولا هي غيره، كان خُلْفًا من الكلام، وقولًا لا روح فيه يدل على نقص عقل قائله وقصوره في نظره أكثرَ من دلالته على تنزيه. وإن قلت: ما هي هو ولا هي غيره، كان خُلْفًا من الكلام وقولًا لا روح فيه يدل على نقص عقل قائله وقصوره في نظره أكثرَ من دلالته على تنزيهه. وإن قلت: ما هي هو ولا وجود لها، وإنما هي نِسب والنسب أمور عدمية، جعلنا العدم له أثر في الوجود، وتكثَّرت النسب لتكثُّر الأحكام التي أعطتها أعيان الممكنات. وإن لم نقل شيئًا من هذا كله عطَّلنا حكم هذه القوة النظرية. وإن قلنا: إن الأمور كلها لا حقيقة لها، وإنما هي أوهام وسفسطة لا تحوي على طائل، ولا ثقة لأحد بشيء منها لا من طريق حسي ولا فكري ولا عقلي، فإن كان هذا القول صحيحًا فقد عُلم، فما هذا الدليل الذي أوصلنا إليه؟ وإن لم يكن صحيحًا فبأي شيء علمنا أنه ليس بصحيح؟ فإذا عجز العقل عن الوصول إلى العلم بشيء من هذه الفصول رجعنا إلى الشرع، ولا نقبله إلا بالعقل، والشرع فرع عن أصلِ عِلْمنا بالشارع، وبأي صفة وصل إلينا وجود الشرع وقد عجزنا عن معرفة الأصل؟ فنحن عن الفرع وثبوته أعجز. فإن تعامَيْنا وقبلنا قوله إيمانًا؛ لأمر ضروري في نفوسنا لا نقدِر على دفعه سمعناه ينسُب إلى الله أمور تقدح فيها الأدلة النظرية، وبأي شيء منها تمسكنا قابله الآخر. فإنْ تأوَّلنا ما جاء به لنرده إلى النظر العقلي فنكون قد عبدنا عقولنا، وحملنا وجوده تعالى على وجودنا وهو لا يدرك بالقياس. فأدَّانا تنزيهنا إلهَنا إلى الحيرة؛ فإن الطرق كلها قد تشوشت، فصارت الحيرة مركزًا إليه ينتهي النظر العقلي والشرعي.»[٤]

---

[٤] الفتوحات ٤ / ١٩٧.

إن المعضلة — كما يطرحها ابن عربي — معضلة معرفية في المحل الأول. ومن خلال هذا الطرح ينقُد ابن عربي ثنائية العقل والشرع، وهي الثنائية التي انقسم على أساسها الفكر الكلامي والفلسفي، فالاعتماد على العقل — فيما يرى ابن عربي — قد أقام وجود الله على أساس من الوجود الإنساني. وحين يريد العقل أن ينزِّه، فإنه يعتمد على التأويل الذي يحاول أن يدرك الله بالقياس العقلي. والاعتماد على الشرع — من جانب آخر — لا يجوز دون العقل؛ إذ الإيمان بالشرع فرع على معرفة الشارع، وهي معرفة نظرية. إن الحيرة هي مركز المعرفة وغايتها التي تنتهي إليها.

وليست الحيرة تسليمًا بالعجز عن المعرفة، بل هي تسليم بعجز الوسائل والأدوات التي ناقشها ابن عربي في النص السابق. والحيرة التي يقصدها ابن عربي هي حيرة العارف المتحقق الذي أخلى قلبَه من الشواغل وتجرَّد عن علائق الدنيا وملذَّات الحس؛ حتى أفصح الوجود عن نفسه في قلبه، فيدرك الوحدة في الكثرة والتنزيه في التشبيه.

إن الحيرة هي تقلُّب القلب مع تنوُّع الحقيقة في الصور المختلفة؛ إنها إدراك الثبات في التنوع والتنوع في الثبات. إن تجليات الحق في الصور المختلفة لا تنحصر ولا تنضبط ولا تتقيد، وقلب العارف وحده هو القادر على إدراك هذا التنوع. أما العقل فإنه — من حيث طبيعته الخاصة — يحدد ويضبط ويحصر من خلال مقولاته الخاصة، والحقيقة تَنِدُّ عن الحصر والضبط والتقييد. والشرع — من جانب آخر — يحدَّد ويُضبط؛ لأنه يتوسل باللغة، ويتوجه إلى كل البشر. إن القلب بهذه المثابة قادر على الجمع بين العقل والشرع؛ أي: بين التنزيه والتشبيه.[٥] القلب هو الذي يسع الحقيقةَ في إطلاقها ولاتحدُّدِها؛ إنه بيت الرحمن أو عرشه الذي يسعه، وقد ضاقت عنه السموات والأرض: «ولَمَّا خلق الله أرض بدنك جعل فيها كعبة، وهو قلبك، وجعل هذا البيت القلبي أشرف البيوت في المؤمن، فأخبر أن السموات — وفيها البيت المعمور — والأرض — وفيها الكعبة — ما وسِعتْه وضاقت عنه، ووَسِعه هذا القلبُ من هذه النشأة الإنسانية المؤمنة، والمراد هنا بالسعة العلمُ بالله سبحانه.»[٦]

إن الجمع بين العقل والشرع، والتنزيه والتشبيه، والوحدة والكثرة، والظاهر والباطن، وكل الثنائيات؛ ليس صيغة تلفيقية لحل المعضلة، ولكنه استبعاد للحصر

[٥] انظر: الفتوحات ٤ / ١٦٤.

[٦] الفتوحات ٣ / ٢٥٠، وانظر أيضًا: مواقع النجوم ١٣٠.

والتحديد والتقييد؛ وذلك لحساب الإطلاق واللاتحدد واللاتناهي. إنه — بعبارة أخرى — إلغاء للثنائية، لا بالتوحيد بين طرفيها توحيدًا ميكانيكيًّا، ولكن عن طريق خلق وسيط قادر على استيعابهما معًا؛ هو القلب، محل المعرفة وعضو التأويل كما سبقت الإشارة. «فلا يسعه سبحانه إلا أن يَقْلِب ما عندك. وقلب ما عندك هو أنك علَّقت المعرفة به عز وجل، وضبطت عندك في علمك أمرًا ما. وأعلى أمر ضبطته في علمك به أنه لا ينضبط سبحانه ولا يتقيد ولا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء، فلا ينضبط مضبوط لتميُّزه عمَّا ينضبط، فقد انضبط ما لا ينضبط، مثل قولك: العجز عن دَرْك الإدراك إدراك. والحق إنما وَسِعه هذا القلب، ومعنى ذلك ألا يُحكَم على الحق تعالى بأنه يقبل ولا يقبل، فإن ذات الحق وإنيته مجهولة عند الكون، ولا سيما وقد أخبر جلَّ جلاله عن نفسه بالنقيضين في الكتاب والسنة، فشبَّه في موضع، ونزَّه في موضع بـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وشبَّه بقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فتفرقت خواطر التشبيه، وتشتَّت خواطرُ التنزيه، فإن المنزِّه على الحقيقة قد قيَّده وحصره في تنزيهه، وأخلى عنه التشبيه. والمشبه أيضًا قيَّده وحصره في التشبيه وأخلى عنه التنزيه. والحق في الجمع بالقول بحكم الطائفتين، فلا يُنَزَّه تنزيهًا يخرج عن التشبيه، ولا يُشَبَّه تشبيهًا يخرج عن التنزيه، فلا تطلق ولا تقيد لتميزه عن التقييد. ولو تميَّز تقيَّد في إطلاقه، ولو تقيد في إطلاقه لم يكن هو، فهو المقيِّد بما قيَّد له نفسه من صفات الجلال، وهو المطلِق بما سمى به نفسه من أسماء الكمال، وهو الواحد الحق الجليُّ الخفي لا إله إلا هو العلي العظيم.»[٧]

إن التنزيه والتشبيه جانبان مختلفان لحقيقة واحدة، ولا يمكن تجاهل أحد الجانبين إذا أردنا معرفة الحقيقة، ولا ندركها إلا بالقلب الجامع لكل ثنائيات الوجود؛ بحكم أنه الموطن الإلهي في الجسد الإنساني. إن العارف صاحب المعرفة القلبية هو الخبير الذي يعلم معنى استواء الرحمن على العرش حسب منطوق الآية القرآنية؛ لأن قلب العارف هو عرش القرآن: «فيعلم لذوقه وخبرته اتصاف الرحمن بالاستواء على العرش ما معناه. وأَمْرُ من ليس يعلم ذلك أن يسأل من يعلمه عِلمَ خبرة من نفسه لا علم تقليد، فقال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾؛ أي: فالمسئول الذي بهذه الصفة من الخبرة يعلم الاستواء كما يعلمه العرش الذي استوى عليه الرحمن؛ لأن قلبه كان عرشًا لاستواء القرآن.»[٨]

---

[٧] الفتوحات ١ / ٢٨٩–٢٩٠.

[٨] الفتوحات ٣ / ١٢٨.

والفارق بين صاحب القلب وصاحب النظر في فَهم الاستواء على العرش أن صاحب النظر «انتقل من شرح الاستواء الجسماني عن العرش المكاني بالتنزيه عنه إلى التشبيه بالاستواء السلطاني الحادث، وهو الاستيلاء على المكان الإحاطي الأعظم أو على المُلْك، فما زال في تنزيهه عن التشبيه، فانتقل من التشبيه بمحدَث ما إلى التشبيه بمحدث آخر فوقه في الرتبة. فما بلغ العقل في التنزيه مبلغ الشرح في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. ألا تراهم استشهدوا في التنزيه العقلي في الاستواء بقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

وأين استواءُ بشر على العراق مِن استواء الحق على العرش؟! لقد خسر المبطلون. أين هذا الروح من قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فاستواء بشر من جملة الأشياء. لقد صدق أبو سعيد الخرَّاز وأمثاله حيث قالوا: لا يعرف اللهَ إلا الله.»[٩]

وتتجلى معضلة التنزيه والتشبيه — في جانبها المعرفي — من خلال ثنائية أخرى هي ثنائية الله والعالم؛ فالله من حيث ذاته له التنزيه المطلق، ومن حيث صفاته التي ترتبط بالعالم له التشبيه والتنزيه؛ التنزيه من حيث صفة الغنى والإطلاق والأوَّلية، والتشبيه من حيث النزول في صور أعيان الممكنات والتجلي في الصور المختلفة المتعددة. وقد جاءت الشريعة بالجانبين معًا، وجمعت بينهما في آيات كثيرة في القرآن ونصوصٍ في الآثار النبوية. وإذا كانت الآيات المحكمات تدل على التنزيه، والآيات المتشابهات تدل على التشبيه، فهما وجهان لحقيقة واحدة لا تتكثر إلا بالنظر والاعتبار، «أصعب العلم بالله إثبات الإطلاق في العلم به لا من كونه إلهًا. وأما من كونه ذاتًا أو من حيث نفسه فالإطلاق في حقه عبارة عن العجز عن معرفته، فلا يُعلَم ولا يُجهَل، ولكن يُعجَز. وأما من كونه إلهًا فالأسماء الحسنى تقيِّده والرتبة تقيده. ومعنى تقييده طلب المألوه له بما يستحق من التنزيه، والتنزيه تقييد. والعلم به من كونه إلهًا يثبت شرعًا وعقلًا؛ فللعقل فيه التنزيه خاصةً فيقيده به، وللشرع فيه التنزيه والتشبيه، فالشرع أقرب إلى الإطلاق في الله من العقل، والعارف ينظر فيحكم فيه بحسب ما أضيف إليه.»[١٠]

[٩] الفتوحات ١ / ٦٨١.

[١٠] الفتوحات ٤ / ٤٢٣.

إن ثنائية التنزيه والتشبيه يمكن حلها — في نظر ابن عربي — من خلال الشرع نفسه، وعلى أساس من أولية الشرع على العقل. إن العقل ببراهينه وأدلته ونظره لا يسعه سوى التنزيه المطلق لله عن أي مشابهة للبشر أو العالم، وهو من ثَم يقف مع آيات التنزيه؛ لأنها تتفق مع براهينه وأدلته. أما آيات التشبيه فالعقل لا يستطيع أن يقبلها على ظاهرها دون تأويل. لقد عبَّر الشرع عن جانبي الحقيقة، ووقف العقل عند جانب واحد منها. أما الصوفي صاحب المعرفة القلبية الذي تحقق بجانبي الحقيقة فهو الذي يدرك مغزى الجمع — جمع الشرع — بين التنزيه والتشبيه، ويرى تعبير الشرع عن الجوانب المختلفة للحقيقة، «اعْلَمْ أن للحق سبحانه في مشاهدة عباده إيَّاه نسبتين: نسبة تنزيه، ونسبة تَنزُّل إلى الخيال بضرب من التشبيه، فنسبة التنزيه تجلِّيه في: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، والنسبة الأخرى تجليه في قوله عليه السلام: «اعبد الله كأنك تراه»، وقوله: «إن الله في قِبلة المصلِّي»، وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾، وثَمَّ ظرف، ووجه الله ذاته وحقيقته، والأحاديث والآيات الواردة بالألفاظ التي تطلق على المخلوقات باستصحاب معانيها إيَّاها. ولولا استصحاب معانيها إيَّاها المفهومة من الاصطلاح ما وقعت الفائدة بذلك عند المخاطب بها؛ إذ لم يَرِد عن الله شرح ما أراد بها مما يخالف ذلك اللسان الذي نزل به هذا التعريف الإلهي، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾، يعني: بلُغَتهم ليعلموا ما هو الأمر عليه. ولم يشرح الرسول المبعوث بهذه الألفاظ هذه الألفاظَ بشرح يخالف ما وقع عليه الاصطلاح.»[١١]

إن المتشابه يجب أن يُفهَم على ظاهره دون حاجة للتأويل العقلي؛ ذلك أنه تعبير عن نسبة من نسب الحق تُغاير نسبة التنزيه، فالتشبيه أحد جانبي الحقيقة. إن التشبيه الذي تعبِّر عنه الآيات المتشابهات تعبير عن الجانب الظاهر من هذه الحقيقة، وهو الجانب الذي لا يدركه سوى العامة؛ الذين لا يستطيعون إدراك الحقيقة إلا بضرب من التخيُّل والتوهُّم. من أجل هؤلاء نزلت الآيات المتشابهات، وهذه الآيات — بالنسبة للخاصة — تعبير عن جانب واحد من الحقيقة ينفُذون من خلاله إلى باطنها، ولكنهم ينفُذون إلى الجانب الباطن من خلال تلويحات وإشارات يدركون بها الحقيقة في إطلاقها ولاتحدُّدِها: «فالعامة حظوظهم خيالية لا يقدرون على التجريد عن المواد في كل ما يلتذُّون به من

---

[١١] الفتوحات ٢ / ٣.

المعاني في الدنيا والبرزخ والآخرة، بل قليل من العلماء من يتصور التجريد الكلي عن المواد. ولهذا أكثر الشريعة جاءت على فهم العامة، وتأتي فيها تلويحات للخاصة؛ مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.»[١٢]

ويتجاوز ابن عربي هذه القسمة الثنائية للشريعة إلى تنزيه وتشبيه ومحكم ومتشابه؛ لكي يرى في القرآن درجاتٍ متفاوتةً من التعبير عن الحقيقة تُناسب أمزجة الخلق ودرجاتِهم المعرفية، فهناك في البشر العالِم والأعلم، والفاضل والأفضل، أو هناك العامة والخاصة وخاصة الخاصة وخلاصة خاصة الخاصة، أو بعبارة أخرى: أهل الظاهر وأهل الباطن، وأهل الحد وأهل المطلع، أو الرسل والأنبياء والأولياء والمؤمنون. وقد نزلت الشريعة تتضمن مستوياتٍ من التعبير تناسب كلَّ مرتبة من مراتب المعرفة والفهم: «فلما اختلفت الأمزجة كان في العالَم العالِم والأعلم والفاضل والأفضل، فمنهم مَن عرَف الله مطلقًا من غير تقييد، ومنهم من لا يقدر على تحصيل العلم بالله حتى يقيِّده بالصفات التي لا توهِم الحدوث، فيدخله تحت ظرفية الزمان وظرفية المكان والحد والمقدار. ولما كان الأمر في العلم بالله في العالم في أصل خلقه، وعلى هذا المزاج الطبيعي المذكور؛ أنزل الله الشرائع على هذه المرتبة حتى يعُمَّ الفضلُ الإلهي جميعَ الخلق، فأنزل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وهو لأهل العلم مطلقًا من غير تقييد، وأنزل قوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾، ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، و﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وهذا كله في حقِّ من قيَّده بصفات الكمال. وأنزل الله من الشرائع قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾، و﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾، و﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، و﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا﴾، فعمَّت الشرائع أمزجة العالم. ولا يخلو المعتقِد من أحد هذه الأقسام. والكامل المزاج هو الذي يعمُّ هذه الاعتقادات، ويعلم مصادرها ومواردها، ولا يغيب عنه منها شيء.»[١٣]

وهكذا تبدو المعضلة معضلةً معرفية في المحل الأول. وجمعُ الشريعة بين التنزيه والتشبيه ليس مجرد حِليةٍ لاقتناص قوة الفكر البشري وتوظيفِها في حل هذه المعضلة

---

[١٢] الفتوحات ٢ / ٨٦.

[١٣] الفتوحات ٢ / ٢١٩–٢٢٠.

كما تصور المتكلمون.[١٤] بل إن هذا الجمع انعكاسٌ لمعضلة المعرفة نفسها، وهي معضلة قائمة في موضوع المعرفة نفسه؛ لأنه لا ينضبط ولا يتقيد ولا ينحصر، فالحصر والتقييد قائمان في الذوات العارفة وفي مراتب العارفين. إن ما نعرفه ليس في النهاية سوى معرفتنا بأنفسنا؛ بمعنى أننا لا ندرك من الحقيقة إلا الجانب الذي ندركه من أنفسنا؛ وذلك على أساس أننا لسنا إلا مَجالٍ مختلفةً لهذه الحقيقة. والعارف الكامل المحقق هو الذي يدرك الحقيقة في تجلياتها المختلفة وصورها المتعددة المتكثرة، مع التسليم بأن ما يدركه في هذه التجليات أو الصور ليست «الحقيقة» بألف ولام العهد، بل هي صورة من صورها وبُعدًا من أبعادها، ولذلك تتجلى هذه الجوانب المختلفة للحقيقة في الاعتقادات والمِلَل المختلفة، حيث تُرَكِّز كل عقيدة أو ملة على الجانب الذي يدركه أصحابها من هذه الحقيقة. وهذا الجانب هو ما يطلِق عليه ابن عربي «الإله المجهول في المعتقدات»؛[١٥] مفرقًا بينه وبين «الله» بألف ولام العهد، وهو المعبود على الحقيقة في كل ما يُعبَد، وهو الذي لا يحصره حد أو تقييد ولا تضبطه معرفة.

إن قلب الصوفي هو وحده القادر على إدراك تنوع الحقيقة في الصور المختلفة؛ مع ثباتها في عينها ووحدتها الذاتية؛ ولذلك فالصوفي يؤمن بكل العقائد، ويرى نسبتها من الحقيقة المطلقة؛ وذلك لأن مُعتقَده فوق كل الاعتقادات، ويسعها جميعًا: «الحق وإن كان واحدًا فالاعتقادات تنوِّعه وتفرِّقه، وتجمعه وتصوره وتصنعه، وهو نفسه لا يتبدل، وفي عينه لا يتحول، ولكن هكذا يُبْصره العضو الباصر في هذه المناظر، فيحصره الأين ويحُدُّه الانقلاب من عين إلى عين، فلا يحار فيه إلا النبيه، ولا يَتفطَّنُ إلى هذا التنبيه إلا مَن جمع بين التنزيه والتشبيه. وأما من نزَّه فقط أو من شبَّه فقط فهو صاحب غلط. وهو كصورة خيال بين العقل والحس، وما للخيال محل إلا النفس؛ فإنها البرزخ الجامع للفجور والتقوى.»[١٦]

وعلى ذلك يجب التفرقة بين مراتب الأخبار الإلهية على أساس أنها تعبر عن مراتب مختلفة وتجليات متعددة للحقيقة الإلهية: «فإنه لكل خبر مرتبة ينزل ذلك الخبر فيها …

---

[١٤] انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، «دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢م.

[١٥] انظر: فصوص الحكم ١١٣، ١٢٢، ١٢٣–١٢٤.

[١٦] الفتوحات ٤ / ٣٩٣.

فكن على بيِّنة من ربك، لم نقل: من عقلك؛ لأنه لا يُحيلك إلا على نفسه؛ لأنه خلقك له فلا يَعْدل بك عنه ... وإذا تجلى لك في الشرع أبان لك عن التفاوت في مراتب العالم فتجلى لك في كل مرتبة، فقلِّد في ذلك الشرعَ حتى يُكشف لك، فترى الأمور على صورة ما أنت به، فقلَّدت ربك فرأيته مشبَّهًا ومنزَّهًا، فجمعت وفرَّقت، ونزَّهت وشبَّهت، وكل ذلك لأنه تجلٍّ إلهي في المراتب.»[17]

(١-١) التنزيه والتشبيه (البُعد الوجودي)

إن معضلة التنزيه والتشبيه في جانبها المعرفي ترتدُّ إلى أصل وجودي في علاقة الله بالعالم. ومن الضروري الإشارة إلى أن التشبيه الذي يعبر عنه القرآن، والذي يرى ابن عربي ضرورةَ الجمع بينه وبين التنزيه؛ ليس هو تشبُّهَ الله بالخلق أو مشابهتَه للبشر كما اعتقد المشبِّهة والمنزِّهة، بل التشبيه يعني وجود العالم والإنسان على صورة الله. ومعنى ذلك أن المشابهة تقوم على أوَّلية الله، وهي أوَّلية يعبر عنها ابن عربي بقوله: «إن الحق المنزه هو الخلق المشبَّه.»[18] وهذه العبارة يشرحها العطار على الوجه التالي: «وقوله: إن الحق المنزَّه يعني الصورة الإلهية التي هي مجموع الأسماء والصفات القدسية، لا ذات الحق الأحدية؛ فإنه لا كلام فيها هنا أبدًا ولا تعرُّضَ إليها بحال في هذا العلم. وقوله: عين الخلق المشبه؛ يعني أن الخلق الذي صفاتُه سِمات الحدوث والتشبيه تمامه ومجموعه مطابِق للصورة الأسمائية الإلهية من حيث الجمع الكمالي. فما خرج شيء من العالم إلا وله مظهر ولو ذرَّة من ذرات الأكوان، وأن هذا المجموع الكوني من حيث إنه مظاهر الأسماء والصفات طِبْق المجموع الأسمائي والصفاتي الصورةُ الإلهية الظاهرة بالمظاهر، فالكلُّ إنْ حقيقةٌ إلهية أو كونية ما خرج عن أن يكون اسمًا إلهيًّا، فكان الحق المنزه هو الخلق المشبه. فمن نظر إلى هذا المجموع الكوني فقد نظر إلى المجموع الأسمائي الإلهي. ومن فاته شيء من الأكوان فقد فاته شيء بقَدْرِه من أفراد الصورة الإلهية، فالنظر إلى الكل جملة أو تفصيلًا نظر للآخر كذلك. فتطابق الصورتان بلا مِرْية، فالعالم بتمامه هو النسخة الإلهية، فلهذا أحال تعالى معرفة ذاته من حيث ألوهيته على العالم؛ قال

---

[17] الفتوحات ٣ / ١٦٠.

[18] فصوص الحكم ٧٨.

تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾، وقال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾.»[19]

وهذه العلاقة بين الله والعالم وإن قامت على المشابهة، فإنها مشابهة العالم لله، لا مشابهة الله للعالم. وهذه العلاقة تقوم — من جانب آخر — على أَوَّليَّة الله؛ بمعنى أن هذه العلاقة يمكن أن تماثل علاقة الجوهر بالأعراض والصور المختلفة. وهذه العلاقة تفترض أولية التنزيه على التشبيه، والشرع على العقل؛ لأن الشرع — كما سبقت الإشارة — جاء بالتنزيه الذي لا يستطيعه العقل: «فإن أردتَ السلامة فاعبد ربًّا وصف نفسه بما وصف ونفى التشبيه، وأثبت الحكم كما هو الأمر عليه؛ لأن الجوهر ما هو عين الصورة، فلا حكم التشبيه عليه، ولهذا قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لعدم المشابهة، فإن الحقائق ترمي بها، ﴿وهو السميع البصير﴾ إثباتًا للصورة؛ لأنه فصل حي، فمن لم يعلم ربَّه من خبره عن نفسه فقد ضلَّ ضلالًا مبينًا. وأدنى درجته أن يكون مؤمنًا بالخبر في صفاته كما آمن أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وكلا الحكمين حقٌّ نظرًا عقليًّا وقَبولًا، والله يقول: إنه بكل شيء محيط وعلى كل شيء حفيظ. أتراه يحيط به وهو خارج عنه؟ ويحفظ عليه وجوده من غير نسبةٍ إليه؟ فقد تداخلت الأمور واتحدت الأحكام وتميزت الأعيان، فقيل مِن وجه: هذا ليس هذا؛ عن زيد وعمرو، وقيل مِن وجهٍ: هذا عين هذا؛ عن زيد وعمرو، وإنهما إنسان، كذلك نقول في العالم من حيث جوهره ومن حيث صورته كما قال الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يعني هذا الذي ليس كمثله شيء، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وحكم السمع ما هو حكم البصر، ففصل ووصل، وما انفصل ولا اتصل.»[20]

إن علاقة الجوهر بالصور تمثيلًا لعلاقة الله بالعالم تؤكِّد أن المشابهة — في نظر ابن عربي — هي مشابهة العالم والإنسان لله، فالعالم ليس إلا ظلًّا للوجود الحق؛ «لأنه ما ثَم موجودٌ لا يغيب له عينٌ ولا يحصره أينٌ إلا الله، فجميع الصور الحسية والمعنوية مظاهره، فهو الناطق من كل صورة لا في كل صورة، وهو المنظور بكل عين، وهو المسموع بكل سمع. وهو الذي لم يُسمع له كلام فيُعقَل، ولا نظَر إليه بصرٌ فيُحد، ولا كان له مظهر فيتقيَّد، فالهو له لازم لا إله إلا هو العزيز الحكيم … فعِلم الدليل ينفيه إذ

---

[19] الفتح المبين ٥٣–٥٤.

[20] الفتوحات ٣ / ٤٥٣.

لم يكن بيده منه ولا له تعلُّق بسوى صفات السلب والتنزيه، وعلم الكشف يُثبته ويُبقيه، ولا يبدو له مظهر إلا ويراه فيه، والعلمان صحيحان، فهو لكل قوة مدركة بحسبها.»[٢١]

وعلى هذا يرى ابن عربي أن أعلى تفسير لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ «أي: ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثلٌ للحق؛ إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلًا له أو خلافًا، هذا ما لا يُتصوَّر. فإن قلت: فهذه الكثرة المشهودة، قلنا: هي نِسَب وأحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق، والنسب ليست أعيانًا ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب. فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه فليس مثله شيء؛ لأنه ما ليس له مثل، فافهمْ وتحقق ما أشرنا إليه، فإن أعيان الممكنات ما استفادت إلا الوجود، والوجود ليس غير عين الحق؛ لأنه يستحيل أن يكون أمرًا زائدًا، ليس الحق، لما يعطيه الدليل الواضح. فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق، فالوجود الحق وهو واحد، فليس ثَم شيء هو له مثل؛ لأنه لا يصح أن يكون ثَم وجودان مختلفان أو متماثلان، فالجمع على الحقيقة كما قررناه أن تجمع الوجود عليه، فيكون هو عين الوجود.»[٢٢]

مثل هذا التصور لا بد أن يردَّ كل شيء إلى الله، وينفي كل شيء عن العالم. وإذا كانت معضلة التشبيه قائمة على أساس مشابهة العالم والإنسان لله، فمن الطبيعي أن تكون الأسماء كلها لله بالحقيقة والأصالة، تستوي في ذلك أسماء التنزيه والتشبيه التي وردت في القرآن. وهذه الأسماء اكتسبها الخلق بالإعارة والإضافة لا بالحقيقة والاستحقاق. ويتسق مثل هذا التصور تمامًا مع ما سبقت الإشارة إليه في الفصل السابق من أن اللغة ذات أصل إلهي، كما أنه يتسق — من جانب آخر — مع رفض ابن عربي لتأويلات المتكلمين؛ لأن تأويلاتهم كلها قائمة على أساس نفي مشابهة للبشر. وهذا التصور — من جانب ثالث — يحل ثنائية المحكم والمتشابه على أساس أن المتشابه هو في حقيقته محكم في حق الله. ويكون معنى اتِّباع المتشابه هو الميل به إلى جانب الخلق والعالم، وهذا الميل هو الذي يؤدي إلى الزيغ والضلال.

---

[٢١] الفتوحات ٢ / ٦٦١.

[٢٢] الفتوحات ٢ / ٥١٦–٥١٧. ومن الضروري الإشارة إلى أن هذه الآية تفسَّر تفسيراتٍ عديدة في سياق أفكار ابن عربي، وتدل — أحيانًا — على وجود المثل؛ وهو الإنسان الكامل الذي لا يماثله شيء، وهذا آكد في نفي المثلية عن الله. انظر: الفتوحات ١ / ٦٢، ٩٧، ١١١، ٢ / ١٢٩، ٥٤١، ٥١٠، ٣ / ٣٤٠، ٤١٢، ٤٩٢، ٤ / ١٤١، ٣٠٦، ٣١١، ٤٣١.

(٢) ثنائية المحكم والمتشابه

إن الإنسان الكامل صاحب المعرفة القلبية هو وحده القادر على إدراك الحقيقة في ثباتها وتنوعها، ووحدتها وكثرتها؛ وذلك لأنه على صورة الحق، وهو بذلك يجمع بين وحدة الحق (الروح) وكثرة الصور (الجسد)، ولذلك فهو المختصر الجامع، والبرزخ بين الله والعالم. وهو من حيث برزخيته له وجهان: وجه إلى الحق ووجه إلى العالم، فهو قادر على الجمع بين المتقابلات، فيدرك الوحدة في الكثرة، والثبات في التنوع، والجوهر الواحد في الصور الكثيرة. وهو أيضًا قادر على إدراك وحدة المحكم والمتشابه والجمع بين التنزيه والتشبيه دون حاجة إلى تأويل.

أما الإنسان العادي، أو الإنسان الحيوان، فعليه أن يقنع بالتسليم بما جاء به الشرع دون محاولة للتأويل أو إعمال العقل حتى لا يزيغ؛ يكفيه أن يقلد الشرع فيلزم جانب الأمان من الزيغ والضلال: «وأما العلم النافع في ذلك أن نقول: كما أنه سبحانه لا يشبه شيئًا كذلك لا تشبهه الأشياء. وقد قام الدليل العقلي والشرعي على نفي التشبيه وإثبات التنزيه من طريق المعنى. وما بقي الأمر إلا في إطلاق اللفظ عليه سبحانه الذي أباح لنا إطلاقه عليه في القرآن أو على لسان رسوله. فأما إطلاقه عليه فلا يخلو إمَّا ان يكون العبد مأمورًا بذلك الإطلاق فيكون إطلاقه طاعةً فرضًا، ويكون المتلفظ به مأجورًا مطيعًا، مثل قوله في تكبيرة الإحرام: الله أكبر، وهي لفظة وزنها يقتضي المفاضلة، وهو سبحانه لا يُفاضَل. وإمَّا أن يكون مخيَّرًا فيكون بحسب ما يقصده المتلفِّظ وبحسب حكم الله فيه. وإذا أطلقناه فلا يخلو الإنسان إمَّا أن يطلقه ويصحب في نفسه في ذلك الإطلاق المعنى المفهومَ منه في الوضع بذلك اللسان، أو لا يطلقه إلا تعبدًا شرعيًّا على مراد الله فيه، من غير أن يتصور المعنى الذي وُضع له في ذلك اللسان؛ كالفارسي الذي لا يعلم اللسان العربي وهو يقرأ القرآن ولا يعقل معناه وله أجر التلاوة، كذلك العربي فيما تشابه من القرآن والسنة يتلوه أو يذكر ربه به تعبدًا شرعيًّا على مراد الله فيه، من غير ميل إلى جانب بعينه مخصَّص، فإن التنزيه ونفي التشبيه يطلبه إن وقف بوهمه عند التلاوة لهذه الآيات. فالأسلم في حق العبد أن يَرُدَّ علم ذلك إلى الله في إرادته إطلاق تلك الألفاظ عليه؛ إلا إنْ أطلعه الله على ذلك، وما المراد بتلك الألفاظ من نبي أو ولي مُحدَّث مُلهَم على بينة من ربه فيما يُلهَم فيه أو يُحدَّث، فذلك مباح له، بل واجب عليه أن يعتقد منه ذلك الذي أخبر به في إلهامه أو حديثه. وليعلم أن الآيات المتشابهات إنما نزلت ابتلاءً من الله لعباده، ثم بالغ سبحانه في نصيحة عباده في ذلك، ونهاهم أن يتَّبعوا

المتشابه بالحكم، أي: لا يحكم عليه بشيء، فإن تأويله لا يعلمه إلا الله. وأما الراسخون في العلم إنْ علموه فبإعلام الله لا بفكرهم واجتهادهم، فإن الأمر أعظم من أن تستقلَّ العقول بإدراكه من غير إخبار إلهي، فالتسليم أولى والحمد لله رب العالمين.»[٢٣]

إن المتشابه في حقيقته محكم، ويجب ألا تُفهَم الأسماء الإلهية التي توهم التشابه بين الله وخلقه في إطار البُعد الوضعي الاصطلاحي للغة، بل يجب على المؤمن أن يؤمن بهذه الأسماء ويتلوها دون استصحاب معانيها الوضعية في نفسه، فيكون كالفارسي الذي يقرأ القرآن تعبُّدًا دون أن يفهمه؛ لأن فهم المعاني الحقيقية الباطنة لهذه الأسماء لا يكون إلا لأهل الله الذين يدركون البُعد الإلهي للغة. ومثال الفارسي الذي يقرأ القرآن دون فَهْم يستدعي إلى الذهن الصورة المشابهة للإنسان العربي — العادي الذي لا يفهم كلمات الوجود، فيكون كالفارسي الذي لا يدرك معنى هذه الكلمات الوجودية سوى أصواتها مجردةً عن أي دلالة، والإنسان الكامل وحده هو الذي يفهم اللغة الإلهية، ويفهم دلالة كلمات الله الوجودية واللفظية على السواء.

ولعل في ذلك ما يفسِّر موقف ابن عربي من التأويل والمؤوِّلة خاصة المعتزلة، فهو يرفض التأويل القائم على أساس الفكر والعقل والقياس من جهة، وعلى أساس الإيمان بوضعية اللغة واصطلاحية دلالتها من جهة أخرى. وفي هذا الضوء يمكن أن نفهم إصرار ابن عربي الدائب على أن عقيدة المؤمن — يعني المؤمن العادي — يجب أن تؤخذ من القرآن الذي يدل بظاهره دون حاجة لتأويلات المتكلمين ومجادلاتهم وخلافاتهم: «ففي القرآن العزيز للعاقل غُنية كبيرة، ولصاحب الدَّاء العضال دواءٌ وشفاء؛ كما قال: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ومَقنعٌ شافٍ لِمن عزم على طريق النجاة ورغب في سمو الدرجات، وترك العلوم التي تورِد عليه الشُّبَه والشكوك، فيضيع الوقت ويخاف المقت، إذ المُنتحل لتلك الطريقة قلَّما ينجو من التشغيب، أو يشتغل برياضة نفسه وتهذيبها، فإنه مستغرق الأوقات في إرداع الخصوم الذين لم يوجد لهم عين، ودفع شُبَه يمكن أنْ وقعت للخصم ويمكن أن لم تقع، فقد تقع وقد لا تقع، وإذا وقعت فسيف الشريعة أردع وأقطع.»[٢٤]

---

[٢٣] الفتوحات ١ / ١٩٤–١٩٥.

[٢٤] الفتوحات ١ / ٣٥.

على المؤمن العادي أن يَقنَع بظاهر النص، وهو يدل على التنزيه والتشبيه معًا، وعليه أن يقنع بفَهم هذا الظاهر في إطار فهمه لِلُغته دون تشبيه، فالقرآن نزل للعامة بلغتهم: «ففيه ما في اللسان العربي. ولمَّا كانت الأعراب لا تعقل ما لا يُعقَل إلا حتى ينزل لها في التوصيل بما تعقله؛ لذلك جاءت هذه الكلمات على هذا الحد؛ كما قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾. ولمَّا كانت الملوك عند العرب تُجْلِس عبدها المقرَّب المُكرَّم منها بهذا القدر في المساحة، فعقلت عن هذا الخطاب قُربَ محمد ﷺ من ربه، ولا تبالي بما فهمت من ذلك سوى القرب.»[٢٥]

أما الصوفي العارف فهو يعرف المعنى الحقيقي الباطن وراء هذه الألفاظ والعبارات الموهمةِ التشبيه؛ وذلك بتخلية القلب والاستعداد للفهم عن الله؛ «وذلك بأن نُفْرِغ قلوبنا من النظر الفكري، ونجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ لقَبول ما يَرِد علينا منه تعالى؛ حتى يكون الحق تعالى يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق.»[٢٦] وبهذا الكشف يمكن للصوفي تأويلُ هذه الآيات تأويلًا يردُّها إلى أصلها في العلم الإلهي، والتأويل بهذا المعنى — من الأَوْل؛ وهو الرجوع — هو ردُّ الأشياء إلى أصولها وحقيقتها الباطنة.

إن تأويل ابن عربي للمتشابه يقوم على أساس مشابهة العالم والإنسان لله كما سبقت الإشارة. من هذا المنطلق تكون كل الصفات والأسماء التي تطلق على الله في القرآن أسماءً وصفاتٍ له في الحقيقة، ويكون تسمِّي العالم والإنسان ببعض هذه الأسماء تسميةً بالإعارة والإضافة، فالله هو الوجود الحق مصدر كل وجود، وليس وجود العالم والإنسان إلا وجودًا في هذا الوجود الحق. ويعتمد ابن عربي على حديث هام عند المتصوفة، هو قول الرسول: «كان الله ولا شيء معه»، ويرى ابن عربي أن آخر الحديث وهو «وهو الآن على ما عليه كان» قد أُدرج فيه للشرح والتوضيح؛ لأن «كان» فعل وجودي لا يدل على الزمان في هذا الحديث، فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن، والعالم مجرد مَجلًى أو مرآة يتجلى فيها الحق فيظهر بصور الموجودات. وعلى ذلك فالعالم يكتسب أسماءه من أسماء الحق، وتكون هذه الأسماء مُعارةً للعالم أصيلة لله: «إن النعوت التي نعَت الحقُّ

[٢٥] الفتوحات ١ / ٨٨.

[٢٦] الفتوحات ١ / ٨٩.

بها نفسه من المسمى أخبارَ التشبيه وآيات التشبيه على ما يزعُم علماء الرسوم، وأنه نزول إلهي رحمةً بالعباد ولطف إلهي، وهو عندنا نعت حقيقي لا ينبغي إلا لله، وإنه في العبد مستعار كسائر ما يتخلَّق به من أسمائه ... إن هذه النعوت بحكم الأصالة لله، وما ظهرت في العبد الإلهي إلا لكونه خُلِق على الصورة من جميع الوجوه. ولمَّا عرف العارفون هذا ورأَوْا قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ — وهذه النعوت الظاهرة في الأكوان التي يعتقِد فيها علماءُ الرسوم أنها حق للعبد من جملة الأمور التي ترجع إلى الله — تركوها لله لاستحيائهم من الله حق الحياء.»[٢٧]

إن الاستعارة في اللغة لم تَعُد تبدأ من لغة الإنسان للدلالة على المطلق، أو ما هو خارج عن الإنسان، بل الأحرى القول إنها تبدأ من لغة المطلق وتُستعار للتعبير عن العالم والإنسان. وليست اللغة الإنسانية إلا المستوى الظاهر المُدرَك لهذه اللغة الإلهية المطلقة. من هذا المنطلق يتأكد رفض ابن عربي الذي أشرنا إليه لوجود المجاز في القرآن، فكله حق وكلماته صدق. إن القضية هنا لا تناقَش في إطار الطرح القديم لمعضلة اللغة في التراث الإسلامي، ولكنها تُطرح من خلال منظور وجودي أشمل. «إن عين العبد لا تستحق شيئًا من حيث عينه لأنه ليس بحقٍّ أصلًا، والحق هو الذي يستحق ما يستحق، فجميع الأسماء التي في العالم ويُتخيَّل أنها حق للعبد حق لله، فإذا أضيفت إليه وسُمِّي بها على غير وجه الاستحقاق، كانت كفرًا وكان صاحبها كافرًا. قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾، فكفروا بالمجموع، هذا إذا كان الكفر شرعًا، فإن كان لغةً ولسانًا فهو إشارة إلى الأُمناء من عباد الله الذين علموا أن الاستحقاق بجميع الأسماء الواقعة في الكون الظاهرة الحكم إنما يستحقها الحق، والعبد يتخلَّق بها، وأنه ليس للعبد سوى عينه، ولا يقال في الشيء إنه يستحق عينه، فإن عينه هويَّتُه، فلا حق ولا استحقاق. وكل ما عرض أو وقع عليه اسم من الأسماء إنما وقع على الأعيان من كونها مظاهر، فما وقع اسم إلا على وجود الحق في الأعيان، والأعيان على أصلها لا استحقاق لها، فهذا شرح قوله: ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ يشهد له بصدق هذه النسبة أنه عين بلا حكم، وكونه مظهرًا حكمًا لا عينًا، فالوجود لله، وما يوصف به من أية صفة كانت إنما المسمى بها هو مسمى الله، فافهم أنه ما

[٢٧] الفتوحات ٢ / ٢٢٤.

ثَم مسمًّى وجودي إلا الله، فهو المسمى بكل اسم، والموصوف بكلِّ صفة، والمنعوت بكل نعت.»[٢٨]

إن للأسماء الإلهية — ولكل الأسماء في اللغة — في ظل هذا التصور جانبين: جانبًا مطلقًا من حيث إنها تدل على الوجود الحق وجود الله، وجانبًا نسبيًّا من حيث إنها تدل على الإنسان والعالم. والعلاقة بين هذين الجانبين هي علاقة الاشتراك، فالأسماء الإلهية تعيَّنت بظهور أعيان الموجودات بعد أن كانت باطنةً في الذات الإلهية، فالأعيان هي التي أظهرت الأسماء. والأسماء — من جانب آخر — هي التي توجهت على الموجودات فأظهرتْها من ثبوتها العدمي. إن علاقة الاشتراك بين الله والعالم تنعكس في اللغة، فتعبر اللغة في جانبها المطلق عن الله، وفي جانبها النسبي عن العالم والإنسان. من هذه الزاوية فمدلول الاسم من جانبه الإلهي المطلق غير محدود، ومدلوله من جانبه الإنساني النسبي محدود. إن التحديد هنا لا يقع في الاسم نفسه، وإنما يقع في المدلول. إن الأسماء من شيمتها الاشتراك، وهي تتحدد مِن ثَم طبقًا لمدلولها الذي تشير إليه، فاللفظ أو الاسم إذا أُطلق على الله لا يتحدد ولا يشتبه، والعكس يحدث إذا أُطلق نفس الاسم على الحادث كونًا كان أم إنسانًا. «وأسماؤه كلها لها الفردية، فإنها له نِسبٌ لا أعيان، فيأخذ الحد الاسم إذا دل على الحادث، ولا يأخذه الحدُّ إذا سميت به الله تعالى، فتحد اللفظ ولا تحد مدلولَه إلا إذا كان مدلوله حادثًا لا غير. ولا يلزم من الاشتراك في اللفظ الاشتراكُ في المعنى؛ لأن اللفظ لله لا له، وأنت مشترك فيك، فلهذا قيل اللفظ الاشتراك، ألَا ترى الألفاظ المشتركة كالمشتري ليس الاشتراك إلا في إطلاق الاسم، ولهذا يقع التفصيل إذا طولب بالحد صاحبُه، فيقال: أي مشترٍ تريد؟ المشتري الذي هو كوكب في السماء أو المشتري الذي هو عاقد للبيع؟ فإذا حدَّه تميز كل عين عن صاحبتها، فليس في اللفظ من ماهية المدلول شيء، فبهذا تقول في الحق: سميعٌ بصير، وله يد ويدان أو أيدٍ وأعين

---

[٢٨] الفتوحات ١ / ٥٤، ولاحِظ تأويل ابن عربي للآية، فهي — في ظاهرها — تعبِّر عن كفر اليهود الذين قالوا هذا القول، وكفرهم كان بالجمع بين وصف الله بالفقر ووصف أنفسهم بالغنى، فالفقر الإلهي — من حيث الباطن والإشارة — حقيقي؛ لأن أسماءه تعالى فقيرة إلى وجود الخلق لإظهار حقائقها وآثارها. ويمكن أن تدل الآية — من هذا الجانب الباطن — على حقيقة غنى العارف عن التسمي بأسماء الحق؛ لأنه يعرف أن الأسماء كلها لله أصالة، ويكون معنى الكفر على هذا التأويل الستر، وهو المعنى اللغوي لا المعنى الشرعي. انظر: الفتوحات ٢ / ٥١١.

ورجل، وجميع ما أطلقه على نفسه مما لا يتمكن للعقل أن يطلقه عليه؛ لأنه لم يعلم ذلك الإطلاق إلا على المحدثات. ولولا الشرع والأخبار النبوية والإلهية ما جاءت بها، ما أطلقناها عقلًا عليه. ومع هذا فننفي التشبيه، ولا يتناول أمرًا بعينه لجهلنا بذاته، وإنما نفينا التشبيه لقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لا بما أعطاه الدليل العقلي حتى لا يحكم عليه إلا كلامه، وبهذا نحب أن نلقاه إذا لقيناه.»[٢٩]

إن علاقة الاشتراك بين جانبي الدلالة اللغوية في الألفاظ يمكن أن تحل ثنائية المحكم والمتشابه وثنائية التشبيه والتنزيه. ولكن علينا أن نكون على وعي بأن هذا الاشتراك يرتبط باللغة الإنسانية التي هي ظل وصورة للغة الإلهية التي حلَّلنا جوانبها المختلفة في الفصل السابق، وذلك على أساس أن الوحي نزل — في مستواه الظاهر — على مواصفات اللغة في بُعدها الإنساني. من هذا المنطلق يكون المحكم «من الأسرار التي يدركها عين الفهم»، بينما الآيات المتشابهة «تُدرَك بالتعريف لا بالتأويل».[٣٠] بمعنى أن المحكم من الآيات هو ما يتعلق به الفهم الإنساني، بينما لا يستطيع العقل وحده فَهْم المتشابه؛ إذ يحتاج في فهمه للتعريف الإلهي.

إن للمتشابه وجهين: وجهًا إلى الحق، ووجهًا إلى الخلق؛ لأنه مشترك، وهذا هو سرُّ تشابهه وغموضه. وغاية المعرفة المرجوَّة لهذا المتشابه أن نعرف هذين الجانبين وألا نميل به — بالتأويل العقلي — إلى أحد جانبيه، فنُخْرجه عن تشابهه المقصود والمعنيِّ بنزوله: «ولولا البيان ما فصل بين المتشابه والمحكم ليعلم أن المتشابه لا يعلمه إلا الله، والمحكم يتعلق به علمنا. فلو لم ينزل المتشابه لنعلم أنه متشابه لكوننا نرى فيه وجهًا يشبه أن يكون وصفًا للمخلوق، ويشبه أن يكون وصفًا للخالق، فلا يعلم معنى المتشابه إلا الله، فلو لم ينزل المتشابه لم يعلم أن ثَم في علم الله ما يكون متشابهًا. وهذا غاية البيان؛ حيث أبان لنا أن ثَم ما يُعلَم وثَم ما لا يعلمه إلا الله، وقد يمكن أن يُعلمه الله من يشاء من خلقه بأي وجه شاء أن يعلمه.»[٣١]

إن المتشابه بهذا المعنى لا يعني الغامض الذي يقبل الوضوح بالجهد العقلي لتفسيره في ضوء المحكم، وإنما المتشابه بيان في ذاته، قُصِد به إبراز التشابه بين الله

---

[٢٩] الفتوحات ٢ / ٢٩١.

[٣٠] الفتوحات ٣ / ٥١٧.

[٣١] الفتوحات ٢ / ٦٧٢.

والعالم، وهو تشابه لا يعلمه إلا الله أو من يُعلمه الله من عباده سرَّ هذا التشابه. في هذا الإطار يصبح المحكم والمتشابه — كالتنزيه والتشبيه — وجهين لحقيقة واحدة، عبر عنها مرةً بالإثبات ومرة بالنفي، النفي يعني الإحكام والتنزيه، والإثبات يعني المتشابه والتشبيه. وغاية العلم بالمتشابه أن نعلم تشابهه؛ أي: أن نعلم وجهيه اللذين يدل عليهما، وبذلك يزول تشابهه ويصير محكمًا؛ أي: محكمًا في تعبيره عن التشابه والاشتراك.

إن المتشابه كالمحكم كلاهما يحتاج للفهم، ولا يحتاج المتشابه للتأويل. إن التأويل يعكس عند المتكلمين إحساسًا بثنائية العلاقة بين المحكم والمتشابه وتضادِّها في نفس الوقت، وهو إحساس عُبِّر عنه عندهم من خلال ثنائية الحقيقة والمجاز، حيث ربط المحكم بالحقيقة، وفُهم المتشابه في إطار المجاز على خلاف المتكلمين في تحديد المحكم وتحديد المتشابه.[٣٢] واستخدموا التأويل سلاحًا لرفع هذا التناقض المتوهَّم. أما ابن عربي والمتصوفة فيكتفون بإدراك معنى المتشابه في المتشابهات، وهو كونها تدل على وجهين أو جانبين، ولا يميلون بالمتشابه — بالتأويل — إلى أحد جانبيه؛ إذ الميل إلى أحد الجانبين بالتأويل زَيْغٌ بنص القرآن، والزيغ ميل عن الحق الصراح: «ولهذا نُهينا عن اتباع المتشابه. وذكر أنه لا يتبعه إلا من في قلبه زيغ؛ أي: ميل عن الحق الصراح ... فإن علمت أنه متشابه ولم تتعدَّ به حده، ولا أخرجته بميلك إليه ونظرك فيه عن المتشابه، فلا حرج عليك. وإنما الخوف والحذر أن تُلْحِقه أحد الطرفين، وما ذلك حقيقته، وإنما حقيقته أن يكون له وجهان؛ وجه إلى كل طرف، وجه إلى الحِلِّ، ووجه إلى الحُرمة. ويتعذر الفصل بين الوجهين وتخليصه إلى أحد الطرفين، فهو عند العارف من المحكم بهذا الوجه لتَميُّزه عن كل واحد من الطرفين. فإذا اتَّبعه اتباعَ من لا يُزيله عن حقيقته فما ثَم زيغ.»[٣٣]

إن التأويل المذموم الذي نصَّت عليه الآية القرآنية والذي يستهدفه الذين في قلوبهم زيغ؛ هو محاولة رد المتشابه إلى أحد وجهيه وإغفالُ الوجه الآخر. والتأويل الحقيقي غير المذموم هو العلم بدلالة هذا المتشابه وتشابهه، وهو التأويل الذي يرده محكمًا. وإذا كانت الآية تنفي العلم بالتأويل عن غير الله، فإنها تنسُب للراسخين في العلم الإيمانَ

[٣٢] انظر: «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

[٣٣] الفتوحات ٤ / ٤٣٠.

بهذا المتشابه والتسليمَ بأنه — مثل المحكم — من عند الله. إن الراسخين في العلم — في تفسير ابن عربي — هم العارفون الذين تلقَّوا علمهم عن الله، ومن هذا العلم يعلمون مآل المتشابه أو تأويله، لا بالمعنى المذموم الذي نصَّت عليه الآية، بل بمعنى أنه يرجع إلى وجهيه اللذين يدل عليهما، وبذلك يصير في حكم المحكم: «أخبر الحق أنه لا يتبِع المتشابه من الكتاب ويتأوَّله على ما يعطيه نظرُه إلا من في قلبه زيغ؛ أي: ميل عن الحق. وأخبر أنه ما يعلم تأويله إلا الله، وأن الراسخين في العلم يقولون: آمنَّا به كل من عند ربنا. ومن جعله معطوفًا فيكون الراسخون في العلم مَن أَعلمَهم الله بتأويل ما أراد بذلك.»[٣٤]

وهكذا يخرج ابن عربي من مأزق العطف والاستئناف في الآية؛ إذ يرى أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله فعلًا، ولا يعلمه أحد بعقله ونظره، وهذا يتفق مع قراءة الآية على الوقف والاستئناف. وهو يرى — من جانب آخر — أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه بتعليم الله، وهذا يتفق مع قراءة الآية على الوصل والعطف. ويفهم ابن عربي التأويل هنا فَهمًا خاصًّا يتباعد به عن وقوع الذم عليه، فالتأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم بتعليم الله «هو ما يؤوَّل إليه حكم هذا المتشابه، فهو محكم غير متشابه عند من يعلم تأويله، وليس إلا الله. والراسخ في العلم يقول: آمنَّا به كل من عند ربنا، يعني متشابهَه ومحكَمَه. فإذا أشهده الله مآله فهو عنده محكم، وزال عنه في حق هذا العالِم التشابه، فهو عنده كما هو عند الله من ذلك الوجه. وهو عنده أيضًا متشابه لصلاحيته إلى الطرفين من غير تخليص، كما هو في نفس الأمر بحكم الوضع المصطلح عليه، فهو وإن عُرِف تأويله فلم يزُل عن حكمه متشابهًا، فغايةُ علم العالم الذي أعلمه بما يئول إليه علمُه بالوجه الواحد لا بالوجهين، فهو على الحقيقة ما زال عن كونه متشابهًا؛ لأن الوجه الآخر يطلبه بما يدل عليه ويتضمنه كما طلبه الوجه الذي أعلم الله به هذا الشخص.»[٣٥]

ليس التأويل بهذا المعنى — كما هو عند المتكلمين — سلاحًا لرفع تناقض متوهَّم بين آيات القرآن، فالتناقض لا وجود له في القرآن، بل هو قائم في الفكر البشري الذي لا يرى من الحقيقة سوى بُعدٍ واحد من أبعادها. التأويل عند ابن عربي هو معرفة مآل الشيء وحقيقته، وهو أصله الذي منه بدأ وإليه يعود. التأويل — على مستوى الوجود —

[٣٤] الفتوحات ٤ / ٥٢٧. «ما أراد» في الأصل «من أراد».

[٣٥] الفتوحات ٣ / ٥٤٢.

هو النفاذ من الظاهر الحسي إلى الباطن الروحي، والتأويل — على مستوى النص — هو تجاوز إطار اللغة العرفية الإنسانية في محدوديتها واصطلاحيتها إلى إطار اللغة الإلهية في إطلاقها ودلالتها الذاتية. ولا يعني التأويل بهذا المعنى تجاوز الظاهر وإنكاره، بل يعني البدْءَ به لأنه غطاء الباطن وقشرته ومظهره.

إن علاقة الظاهر بالباطن لا تقوم على التناقض والتضاد، بل تقوم على التفاعل والتداخل. وعلى ذلك فتأويل المتشابه هو فك أسراره وحلُّ رموزه وإدراك وجهَي دلالته واشتراكه بين الحق والخلق؛ وذلك من خلال تجربة الصوفي التي تبدأ — على مستوى الوجود والنص معًا — من الظاهر: «فمن أراد أن يعلم ذلك فلا يخُض في تلك الأسرار، ولْيتعمَّل في الطريق الموصلة إلى الله، وهو العمل بما شرع الله له بالتقوى، فإن قال تعالى إنه يتيح لصاحبه علم فرقان، فإذا عمِل به تولَّى الله تعليمَه تلك الأسرارَ الأعجمية. فإذا أنالها إياه صارت عربيةً في حقه، فيعلم ما أراد الله بها، ويزول عنه فيها حكمُ التشابه الذي كانت توصف به قبل العلم بها؛ لأن الله جلاها متشابهةً لها طرفان في الشبه، فلا يدري صاحب النظر ما أراد منزِّلًا بها في ذلك التشابه، فإنه لا بد من تخليصه إلى أحد الطرفين من وجه خاص. وإن جمعت بين الطرفين، فلكل طرف منهما ما ليس للآخر من ذلك المخلوق أو من ذلك المُنزِل إن كان من صور كلام الله.»[٣٦]

إن تعبير ابن عربي عن المتشابه بالأسرار الأعجمية التي تزول عنها العُجمة في حق الصوفي وتصير عربية؛ يذكرنا بحديثه عن معنى الكلام الوجودي الذي لا يفهمه غير العارف، ويكون إزاء كالفارسي الذي لا يفهم العربية. ويذكرنا — من جانب آخر — بنصيحته للإنسان العادي أن يقرأ الآيات المتشابهات دون أن يصحب في نفسه معاني ألفاظها في العرف واللسان، فيكون كالفارسي الذي يتلو القرآن تعبُّدًا دون أن يفهم معانيه. والعارف وحده هو القادر على فهم معنى الكلام الوجودي الذي يُفهم النص في إطاره ومن خلال دلالته. ولعل في كل ذلك ما يكفي للدلالة على أن مفهوم التأويل عند ابن عربي معناه ردُّ الشيء إلى أصله وباطنه على مستوى الوجود، ورد معنى كلمات الله اللفظية إلى معانيها الوجودية، فالتأويل مأخوذ عنده بالمعنى اللغوي القديم لا المعنى الاصطلاحي المتأخر، كما أشرنا في التمهيد.

---

[٣٦] الفتوحات ٣ / ٥١٧.

إن ثنائيتَي المحكم والمتشابه والتنزيه والتشبيه ليستا سوى انعكاس للثنائية الأساسية في فكر ابن عربي، وهي ثنائية الذات الإلهية والعالم. وإذا كانت الألوهة هي الوسيط الذي يتوسط جانبي هذه الثنائية الأصلية، فإن التأويل — على أساس الاشتراك اللفظي — هو الذي يتوسَّط بين ثنائيتي المحكم والمتشابه والتنزيه والتشبيه، وهذا هو مقام الجمع. أما في مقام التفرقة، فالتنزيه ينصبُّ على الذات الإلهية، والتشبيه ينصب على العالم، وكذلك المحكم هو «ما يخلُص لك أولُه، والمتشابه ممتزج، فنسب الزيغ لمن يتبع المتشابه، وهو الميل به إلى الوجه الذي فيه التشابه ... ولا يُعلم علم المتشابه إلا من العين والحق.»[٣٧]

وإذا كان التنزيه يتعلق بالذات والتشبيه يتعلق بالعالم، فليس العالم سوى ظهور الأسماء الإلهية. من هنا يتعلق التشبيه بالألوهة وحقائقها وأسمائها: «طهارة الحضرة الإلهية من حيث ذاتها تنزيه، وطهارتها من حيث أسماؤها تشبيه.»[٣٨] وعلى هذا الأساس تنقسم الأسماء في القرآن إلى أسماء تنزيه وأسماء تشبيه؛ «فالأسماء التي تطلب التنزيه هي الأسماء التي تطلب الذات لذاتها، والأسماء التي تطلب التشبيه هي الأسماء التي تطلب الذات لكونها إلهًا، فأسماء التنزيه كالغني والأحد وما يصح أن ينفرد به، وأسماء التشبيه كالرحيم والغفور وكلِّ ما يمكن أن يتصف به العبد حقيقةً من حيث ما هو مظهر لا من حيث عينه؛ لأنه لو اتصف من حيث عينه لكان له الغنى، ولا غنَى له أصلًا. فإذا اتَّصفت هذه الأعيان التي هي المظاهر بمثل الغنى وتسمَّت بالغني، فيكون معنى ذلك الغنى بالله عن غيرها من الأعيان، لا أن العين غني بذاته. وكذا كل اسم تنزيه فلها هذه الأسماء من حيث ما هي مظاهر.»[٣٩]

(٣) التأويل بين التنزيه والتشبيه والإحكام والتشابه

إن التنزيه لا يخلص خلوصًا تامًّا، بل يظل مرتبطًا بالتشبيه بنوع ما من الارتباط والتداخل. ويتجلى الاشتراك والاختلاط بين جانبي التنزيه والتشبيه في أشد آيات القرآن

[٣٧] العبادلة ٥٠.

[٣٨] العبادلة ١٥٦.

[٣٩] الفتوحات ٢ / ٥٧.

تعبيرًا عن الإحكام والتنزيه؛ وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ كما يتجلى في آيات سورة الإخلاص كلها، والتي تعبِّر — في نظر ابن عربي — عن نَسَب الرب؛ وذلك استنادًا إلى سبب نزولها، وهو سؤال اليهود لمحمد ﷺ وطلبهم منه أن ينسُب لهم ربه.

أما قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهو منتهى ما بلغه الشرع في التنزيه،[٤٠] فهو يعتمد على النفي نفيِ المثلية عن الله تعالى. وآخر الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فهي تتضمن الإثبات إثباتَ صفتي السمع والبصر. النفي: تنزيه، والإثبات: تشبيه، «والآية تقتضي عموم الإثبات في عين النفي»،[٤١] أي: إنها تتضمن التشبيه في عين التنزيه. لقد وقف المتكلمون — خاصة المعتزلة — عند الجزء الأول من الآية مستدلين به على الإحكام والتنزيه، ولكن ابن عربي جمع بين جزأي الآية فوجد التنزيه في التشبيه والتشبيهَ في التنزيه. وإذا كان المفسرون قد أجمعوا تقريبًا على أن الكاف في «كمثله» زائدة للتأكيد، أي: لتأكيد نفي المماثلة، كما يرون أن كلمة «مثل» لا تعني وجود المثل، وإنما جرى التعبير في الآية على أسلوب العرب في كلامها كقول القائل: «مثلك لا يفعل كذا» أي: أنت لا تفعل، فإن ابن عربي يرى أن الكاف ليست زائدة، بل هي كاف الصفة والتشبيه، ويرى أيضًا أن المثلية موجودة في الإنسان الكامل الذي هو على صورة الحق، ويكون معنى الآية على هذا: ليس مثلُ مثلِه شيء، أي: ليس مثل الإنسان الكامل شيء يماثله.[٤٢]

ومع التسليم بزيادة الكاف «فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ — على زيادة الكاف — رفع للمناسبة الكيفية، وتمام الآية، وهو السميع البصير، إثبات للمناسبة، والآية واحدة والكلمات مختلفة، فلا نعدل عن هذه المحجة، فهي أقوى حُجة، وهي ما ذهبنا إليه من تقليد الحق، فإنه طريق العلم والنجاة في الدنيا والآخرة.»[٤٣]

وإذا كان الشرع قد جاء بالتشبيه والتنزيه في آية واحدة، فلا بد من اتباع الشرع في الجمع بينهما دون ميل إلى أحد الجانبين وإهمال للجانب الآخر؛ «لأن الكل من عند الله؛ قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾،

[٤٠] انظر: الفتوحات ١ / ٦٨١.

[٤١] الفتوحات ٣ / ١٦٥.

[٤٢] السابق نفسه.

[٤٣] الفتوحات ٢ / ٢٩٠–٢٩١.

فنزَّه تعالى نفسه وشبَّه، فالوقوف عند أحدهما تنزيهًا أو تشبيهًا تحديدٌ وتقييد، والقول بهما عملٌ بما أنزل الله تعالى، وإن المؤوِّل لأجل التنزيه إمَّا جاهل أو غافل قليل الأدب، حيث أرجع الشيء إلى غير ما ذكر الله وأخبر به عن نفسه. ولكن لا بد، والحالة هذه، من الاعتراف بجهل النسبة كما أسلفناه، فننسُب إليه تعالى كل ما نسبه إلى نفسه من غير تأويل، ونَكِلُ علم نسبة ذلك إليه تعالى لا غير. وهذا كله مأخوذ من الأسرار القرآنية والأحاديث النبوية.»[44]

قد يقف ابن عربي أحيانًا إلى جانب التنزيه ويرفض التشبيه، ولكن علينا أن نلاحظ دائمًا سياقَ مثلِ هذا الموقف. إن التركيز على جانب التنزيه دون التشبيه في كتابات ابن عربي إنما يكون في إحدى حالتين: في مواجهة المشبِّهة الذين يحددون الله تحديدًا غليظًا، أو في سياق توجيه النصح للمريد في أول طريقه: «وأمَّا تنزيهه فهو آكَدُ عليك من أجل المشبِّهة والمجسِّمة؛ فإنهم ظاهرون في هذا الزمان، فاعقِدْ يا أخي على قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وحسْبُك هذا، فكل وصف يناقض هذه الآية فهو مردود إلى ما يليق بهذه. ولا تَزِدْ ولا تَبْرَح عن هذا الموطن. وكذلك جاء في السُّنة: كان الله ولا شيء معه. وزاد العلماء: وهو الآن على ما عليه كان. فلم يرجع إليه سبحانه من خلق العالم وصفٌ لم يكن عليه ولا عالم موجود، فاعتقِدْ فيه من التنزيه مع وجود العالم ما تعتقده ولا عالم ولا عرش ولا شيء سواه، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوًّا كبيرًا. وكل آية أو حديث عن النبي ﷺ يوهم التشبيه بما يعطيه ابتداءً كلام العرب أو كلام من أُنزِل عليه شيء من ذلك التبليغ والتوصيل، فيجب عليك الإيمان به على حدِّ ما يعلمه الله وما أنزله، لا على ما تتوهمه، واصرِفْ علم ذلك إلى الله. وما بعد: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ما ينزهه به منزِّه؛ إذ قد نزَّه نفسه بأنزهِ ما ينبغي له.»[45]

إن التركيز على جانب التنزيه في هذا السياق متوجِّهٌ للمريد في أول سلوكه الطريق، إنه نصيحة يتسلَّح بها حتى لا يقع في شُبهة التجسيد والتحديد؛ وذلك حتى يُفتح له باب العلم الإلهي، فيفهم مراد الله من آياته المتشابهات عن الله بدلَ أن يفهمها عن وهمه ومن خلال مواصفات اللغة. إن التنزيه الخالص هو عصمة المريد حتى لا يقع في التأويل العقلي، وهو نوع من التجسيد فيما يرى ابن عربي: «فإن التنزيه له درجات في العقل

[44] العطار، الفتح المبين ٥٣.

[45] كُنْه ما لا بد للمريد منه ٥٧–٥٨.

ما دونه تنزيهٌ بتشبيه، وأعلاه عند العقل تنزيهٌ بغير تشبيه، ولا سبيل لمخلوق إليه إلا برد العلم فيه إلى الله تعالى. والتنزيه بغير تشبيه وردت به الشريعة أيضًا وما وجد في العقل، فغاية النظر العقلي في تنزيه الحق مثلًا عن الاستواء أنه انتقل عن شرح الاستواء الجسماني عن العرش المكاني بالتنزيه عنه إلى التشبيه بالاستواء السلطاني الحادث.»[٤٦]

ويميل ابن عربي في مواجهة المشبهة والظاهرية إلى التركيز على جانب التنزيه. يتضح ذلك وضوحًا كافيًا في رسالة صغيرة له بعنوان: «كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات»؛ حيث يقول في أوله: «سألتَني، أرشدني الله وإيَّاك، عن أمرٍ عظُم في هذا الزمان خَطبُه، وعمَّ ضرره، وهو ما تظاهر به بعض المبتدعة المنتسبين إلى الحديث والفقه، وأشاعه في العامة والخاصة من اعتقاد ظواهر الآيات المتشابهة في أسمائه تعالى وصفاته من غير تعرُّض لصرفها عمَّا يوهم التشبيه والتجسيم، ويزعم أنه في ذلك متمسك بالكتاب وماشٍ في طريقة السلف الصالح، ويشنِّع على من تعرَّض إلى شيء منها بتأويل أو صرَفه عن ظاهره بدليل، وينسبه في ذلك إلى مخالفة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين؛ لكونهم ما نُقل عنهم التعرض لشيء من ذلك. وقد ضلَّ وأضلَّ كثيرًا، وما يضلُّ به إلا من هو قاصر الفهم ضعيف النور.»[٤٧]

ومن الواضح أن ابن عربي مشغول بالرد على الظاهرية الذين يرفضون أي فهم للنصوص يتجاوز مدلولها اللغوي المباشر. ومن الطبيعي أن نتوقع من ابن عربي تحقيقًا لهذا الهدف أن يميل إلى جانب التنزيه منكرًا التشبيه. ومع ذلك فالرسالة لا تخلو من إشارات صوفية متناثرة هنا وهناك، تتفق إلى حد كبير مع تأويلات ابن عربي التي نجدها في كتبه ورسائله الأخرى: «وليس المقصود ذكر البراهين التي هي مدونة في الكتب الكلامية، وإنما المقصود رد المتشابه إلى المحكم على القواعد اللغوية، وتلويحات وتصريحات من الكتاب والسنة.»[٤٨]

وعلى ذلك يستخدم ابن عربي في تأويله للآيات المتشابهة في هذه الرسالة بعض وسائل التأويل البلاغية؛ كالمثل والمجاز والاستعارة، وذلك رغم إنكاره الذي أشرنا إليه

[٤٦] الفتوحات ١ / ٦٨١.

[٤٧] رد معاني الآيات المتشابهات ٢.

[٤٨] السابق ٦.

لوجود المجاز في القرآن؛ يستخدم مصطلح «المثل» في تأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾، وكذلك في تأويل الحديث القدسي: «فإن تقرَّب إليَّ شبرًا تقرَّبتُ منه ذراعًا، وإن تقرَّب إليَّ ذراعًا تقرَّبتُ منه باعًا ... الحديث.» يقول: «وإنما المراد تمثيل التقريب لدنو الذاكر من المذكور في مجالس النجوى والذكر، وتجلِّي سر معية القلب.»[٤٩] أما الدنو في الآية فهو «دنو تجلٍّ وكشف؛ لأنه ذكره في قصة الإسراء بالروح ... ثم دنا عن الأفق الأعلى في نعيم الرؤية وفي بيان الحق.»[٥٠]

ويستخدم مصطلح «المجاز» في تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ «أي: بواسطة مظاهره الجسمانية، وهي أصوات العباد وحروفهم، وإطلاق كونه سامعًا لكلام الله بذلك مجاز؛ لِمَا قدمناه أن المظاهر الجسمانية ليست منسوبة إلى الله تعالى لغةً ولا شرعًا.»[٥١] ومن المهم أن نلاحظ أن ابن عربي لا يُؤوِّل كلام الله على أنه مجاز على طريقة المعتزلة، بل يؤوِّل التلاوة الصادرة عن الإنسان لكلامه تعالى ونسبتها إلى الله. ويرى ابن عربي أن المتكلم على الحقيقة هو الله من خلال المظاهر الجسمانية الحسية، وإنما وقع المجاز في نسبة هذه المظاهر إليه.

المثال الآخر الذي يستخدم ابن عربي في تأويله مصطلح المجاز هو قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾: «وأما نسبة العين إليه سبحانه فهي اسم لآياته المبصرة، فنسب البصرَ للآيات على سبيل المجاز تحقيقًا؛ لأنها المراد بالعين المنسوبة إليه. وقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمن أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمن عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾، وعلى هذا ينزل قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾؛ أي: بآياتنا تنظر بها إلينا وننظر بها إليك. ويؤيد أن المراد بالأعين هنا الآيات كونُه علَّل بها للصبر لحكم ربه، وعلَّله بآيات القرآن صريحًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا * فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾، وقال تعالى في سفينة نوح ﷺ: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: بآياتنا؛ بدليل قوله تعالى: ﴿ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾، وقال تعالى في موسى ﷺ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ أي: على حكم آيتي التي أوحيتها إلى أمك: ﴿أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ

---

[٤٩] رد معاني الآيات المتشابهات ٤٢.

[٥٠] السابق ٤١.

[٥١] السابق ٢٧.

فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾. ويؤيد أن المراد ذلك كونُه جعل ظرفَ صُنْعِه على عينه: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ﴾، فمن تأمل ذلك علم صحة ما قلناه، وفُتِح له باب عظيم في تفسير كلام الله بعضه ببعض.»[٥٢]

ومن المهم ملاحظة كيفية الربط بين الآيات وصولًا إلى التأويل الذي يقصده ابن عربي؛ لأن هذا الربط يعد ظاهرةً لافتة للانتباه في كتب ابن عربي كلها كما سبقت الإشارة. إن ابن عربي يرى أن نسبة العين إلى الله في قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ نسبة مجازية، والعين في حقيقتها هنا اسم لآيات الله. ويستدل ابن عربي على هذا التأويل بآية أخرى استخدمت كلمة «بصائر» للدلالة على الآيات؛ وهي قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾. ويثير مثل هذا التأويل والترابط بين الآيتين مجموعةً أخرى من الآيات بعضُها يجمع بين الصبر والأعين، والبعض الآخر يجمع بين الصبر والآيات. وبالمقابلة والربط بين هذه الآيات يؤكد ابن عربي تأويله على النحو التالي:

﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ // ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا * فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾. إن المقابلة والموازاة بين الصبر الوارد في الآيتين — بنفس الألفاظ تقريبًا — معناه — عند ابن عربي — التقابلُ بين الأعين في الآية الأولى والقرآن في الآية الثانية.

ويمكن بالمثل إقامةُ مثل هذا التقابل والموازاة بين آيتي سفينة نوح:

﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ // ﴿بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا﴾

في الآية الأولى تجري السفينة بعين الله أو أعيُنه، ويكون مجراها في الآية الثانية باسم الله. وكان المفروض — تمشيًا مع منطق ابن عربي وموازياته — أن تكون الأعين في الآية الأولى موازيةً لاسم الله في الآية الثانية، وهو التأويل الذي يذهب إليه في الفتوحات؛ على أساس أن الأعين هي أعين المسيِّرين للسفينة من حيث الظاهر، وأعين الله من حيث الحقيقة والباطن، كما سبقت الإشارة. ولكن ابن عربي يماثل هنا بين الأعين واسم الله

[٥٢] رد معاني الآيات المتشابهات ٢١–٢٢.

على أساس أن كليهما يعني آيات الله. والحقيقة أن تأويله هنا لا يتعارض مع تأويله للآية في الفتوحات، فأسماء الله هي آياته الظاهرة في الكون.

ويمكن بالمثل أن نضع آيات قصة موسى على النحو التالي:

﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ // ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾ (الآية).

فجَعْلُ عين الله ظرفًا لصنع موسى يوازي الوحي الذي أوحاه الله إلى أمه. وهذا الصُّنع كان تحقيقًا لهذا الوحي الذي آل — في النهاية — إلى أن تقَرَّ عينُ أم موسى ولا تحزن، وبذلك تلتقي الآية الأولى بالآية الثالثة؛ وهي قوله تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾. تلتقي الآيتان الأولى والثالثة عن طريق الآية الثانية، فلكي يُصْنَع موسى بآيات الله (العين) أوحى الله إلى أمه بما أوحى، والوحي هو الآيات. وكان نتيجة هذا الوحي صُنعَ موسى من جهة، وتحقيق الوحي الذي قرَّت به عين أم موسى من جهة أخرى. وإذا كانت نسبة العين إلى أم موسى نسبة حقيقية، فالتعبير عن الراحة والرضا بمآل موسى وعودته إلى أمه لكي تكفُلَه وترضعه بقرار العين تعبيرٌ مجازي يوازي التعبير المجازي في الآية الأولى على تأويل ابن عربي. هذا الرضا (قرار العين) كان تحقيقًا للوحي الإلهي للأم وللوعد الإلهي بالصنع على العين.

إذا تجاوزنا مصطلح المجاز، وهذه العلاقات المتشابكة التي يقيم ابن عربي تأويله على أساسها، وجدناه يستخدم مصطلح «الاستعارة» لتأويل نسبة الأيدي إلى الله. وهو لا يؤوِّل الأيدي بالقدرة أو النعمة كما درج على ذلك المتكلمون، بل يرى أن «نسبة الأيدي إليه استعارة لحقائق أنوار علوية يظهر عنها تصرفه وبطشه بدءًا وإعادة، وتكون تلك الأنوار متفاوتة في روح القرب، وعلى حسب تفاوتها وسعة دوائرها تكون رتبة التخصيص لما ظهر عنها.»[٥٣] وعلى ذلك يفرِّق ابن عربي بين نسبة اليدين إلى الله في خلق آدم في قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ونسبتها إليه سبحانه بصيغة الجمع في خلق الأنعام في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾، فاليدان في الآية الأولى «استعارة لنور قدرته القائم بصفة فضله، ولنورها

[٥٣] رد معاني الآيات المتشابهات ٢٢.

القائم بصفة عدله. ويؤيد ذلك قوله ﷺ في الحديث الصحيح: يمين ربي مَلاءٌ سَخاءٌ لا يَغيضُها الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات؛ فإنه لم يَغِضْ ما في يمينه، وعرشه على الماء، وبيده الأخرى الميزان يرفع ويخفض.»[٥٤]

يؤوِّل ابن عربي هنا الآية على ضوء هذا الحديث، فاليدان اللتان توجَّهتا على خلق آدم هما يدا الفضل والعدل. والحديث يعبر عن هاتين اليدين بالعطاء والسخاء تعبيرًا عن الفضل الإلهي من جانب، وهما يمثلان إحدى اليدين، وبرفع الميزان وخفضه باليد الأخرى تعبيرًا عن العدل الإلهي من جانب آخر. ولا بد أن يجد ابن عربي في القرآن ما يدل على أن اليدين في خلق آدم استعارةٌ للفضل والعدل، وهما من حقائق الأنوار العلية. أما تعبير إحدى اليدين عن الفضل فيجده ابن عربي في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، والفضل يمكن — من جانب آخر — أن يعبِّر عن القرآن؛ لأن القرآن هو عطاء الله الأكبر؛ سواءٌ فهمناه بمعنى الوجود أو بمعنى النص. وهذا الفضل الأكبر هو النور الأكبر، «ومما يحقق أن اليد استعارة لنوره سبحانه قولُه: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾؛ فاستعار اليدين للقرآن، ثم نبَّه على أنه استعارهما لِمَا اشتمل عليه من نور الفضل ونور العدل ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾، فالحكيم صاحب نور العدل والحميد صاحب نور الفضل.»[٥٥]

ويكمن الفارق بين اليدين اللتين توجهتا على خلق آدم والأيدي التي توجهت على خلق الأنعام في درجة النورية؛ «لأن حقائق أنوار الأيدي الخالقة للأنعام ليست في روح القلب كحقائق اليدين اللتين في خلق آدم ﷺ.»[٥٦] والمقصود بروح القلب هو النور الأصلي الذي هو النَّفَس الإلهي الذي توجه مباشرةً على خلق آدم في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، فالنور الذي توجه على خلق آدم — المعبَّر عنه باليدين استعارة — نور أكثر صفاءً وقربًا من الأصل من نور الأيدي التي توجهت على خلق الأنعام، فليس بين الإنسان والله من الحجب ما بين الله وغير الإنسان من الكائنات والموجودات.

---

[٥٤] السابق ٢٢–٢٣. وانظر تأويلًا آخر لليدين — من خلال سياق خلق آدم على الصورة — حيث تعبِّران عن الجانبين: الظاهر الكوني والباطن الإلهي. الفصوص ٥٥.

[٥٥] رد معاني الآيات المتشابهات ٢٣.

[٥٦] السابق ٢٢.

وتُعد الأنامل في الأحاديث النبوية أيضًا استعارة ترجع في حقيقتها إلى النور الإلهي الذي تجلى في صورة اليد، خاصة حديث الرؤية، رؤية الرسول ﷺ لربه في المنام حيث ضربه بيده بين كتفيه، فأحس برد أنامله بين ثدييه، فعلم عِلمَ الأولين والآخرين. الأنامل — في هذا الحديث — هي «ظل الشريعة السمحة التي هي أحسن الشرائع. وحقائق صفاتها كلها متنوعة من روح لا إله إلا الله، فيدها العليا هي صاحبة الخير في قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ وفي قوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ وأناملها الخمس هي الخمس التي بُني عليها الإسلام، ومنها أنملة الشهادة. وبهذا يُفهَم السر في وضعها بين كتفيه — وهو موضع خاتم النبوة — وفي ثمارها العلم بكل شيء؛ لأن جميع فروع العلم لا إله إلا الله، ويُفهَم السر في وجوده لبردها بين ثدييه، وهو صدره لانشراحه للإسلام، فهو على نور من ربه، وعلى برد الرضى والتسليم للقضاء ... وفي صورة هذه اليد الإسلامية ظهرت يد قيوميته بالسموات والأرض في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وفيها ظهر سر العهد والمبايعة في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، وفيها ظهر سر إجازته وعصمته بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾؛ لأن من قال لا إله إلا الله عُصِم دمه وماله.»[٥٧]

إن حركة التأويل هنا تنطلق من الحديث النبوي لفهم آيات من القرآن وتأويلها؛ وذلك على عكس الحركة في المثال السابق؛ حيث تؤوَّل آيات القرآن على ضوء الحديث. وإذا كان ابن عربي قد توقف في المثالين السابقين مؤوِّلًا اليدين والأيدي بصيغتي المثنى والجمع، فإنَّ توقُّفَه هنا أمام اليد بصيغة المفرد وما يرتبط باليد من أنامل. إن اليد في الحديث الذي يتوقف أمامه ابن عربي تعبير مجازي عن ظل الشريعة السمحة، وهي النور الإلهي. ويتسق هذا التأويل مع نفس الحديث على وضع اليد بين الكتفين، وهو موضع خاتم النبوة، والنبوة هي وسيط الشريعة، والشريعة هي الخير. وهنا يستشهد ابن عربي بالقرآن: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ والخير هنا بمعنى الإسلام، وقوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ يجعل تأويل اليد بالإسلام والشريعة أمرًا مشروعًا. ويواصل ابن عربي الإشارة إلى إسلام مَن في السموات ومن في الأرض؛ دلالةً على قيومية الله، وإن

[٥٧] رد معاني الآيات المتشابهات ٢٦.

كان الإسلام بالمعنى اللغوي — الانقياد — لا بالمعنى الشرعي الاصطلاحي. كما يشير إلى سر المبايعة باليد؛ لأنها كانت مبايعةً على نصرة الإسلام. وإذا كان الإسلام يعصم الدم والمال، أي: يجير مِن القتل، فهو يد الله التي بها ملكوت كل شيء ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ﴾.

وبعد أن يُحكِم ابن عربي تأويله لليد بأنها الإسلام من خلال استشهاده بمجموعة من الآيات يربطها بعضها ببعض، يحلل الأنامل الخمس التي تكوِّن هذه اليد، وهي من خلال هذا التأويل الدعائم الخمس التي يقوم عليها الإسلام؛ بدءًا بالشهادة وانتهاءً بالحج لمن استطاع إليه سبيلًا. وتعد أنملة الشهادة — شهادة لا إله إلا الله — هي أنملة العلم لاحتواء الشهادة على كل العلوم؛ ولذلك وجد الرسول بَرْدَها بين ثدييه فعلِم عِلمَ الأولين والآخرين. ويشير المكان هنا — بين الثديين — إلى الصدر؛ مما يستدعي في ذهن ابن عربي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾، وإن لم يذكر نص الآية؛ وذلك للربط بين العلم ووجود الأنامل بين الثديين وانشراح الصدر من جهة، والربط بين برد الأنامل الذي أحسَّه الرسول ﷺ والرضى والتسليم بقضاء الله وقدره من جهة أخرى. وقد مر بنا في الباب الأول كيف ربط ابن عربي — في سياق آخر — بين البرد والعلم؛ اعتمادًا على هذا الحديث وهو بصدد الموازاة بين حقائق الألوهة وحقائق الطبيعة.

ولعلنا لاحظنا من خلال هذه النماذج كيف يربط ابن عربي بين آيات كثيرة من القرآن في سياق تأويله لكلمة واحدة، كما يربط بين القرآن والحديث النبوي في حركة دائمة تعطي للنصوص معانيَ محددةً في سياق خاص، وهذه المعاني تتغير في سياق آخر؛ مما يؤكد ما أشرنا إليه من أن المعنى في القرآن ليس معطًى ثابتًا محددًا سلفًا، بل هو إن شئنا الدقة: معنًى في حالة من التوتر الدائم تتوقف على سياق المفسِّر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى.

وإذا كنا قد اعتمدنا في هذه النماذج على كتاب صغير يبدو من عنوانه التسليم بثنائية العلاقة بين المحكم والمتشابه، فلعلنا قد لاحظنا أن مسلك ابن عربي التأويلي هنا لا يختلف عن مسلكه التأويلي في كتبه الأخرى، كما عرضنا كثيرًا منها على طول البحث. هذا إلى جانب أنه لا يردُّ تأويل المتشابهات إلى آيات خاصة يعتبِرُها محكمةً كما هو صنيع المتكلمين ويؤوِّلها على ضوئها، بل يتجاوز هذا الموقف الثنائي إلى النظر إلى هذه الآيات من خلال منظور أوسع وأشمل وجوديًّا ومعرفيًّا.

إن استخدام ابن عربي في تأويله لمصطلحات المثل والاستعارة والمجاز في هذا الكتاب؛ لا يُعدُّ تناقضًا مع إنكاره — الذي أشرنا إليه — لوجود المجاز في القرآن، فالمجاز الذي

ينكره ابن عربي هو المجاز الذي ينكر حقائق العبارات والألفاظ على أساس مشابهةِ الله للبشر، وعلى أساس البدء بوضعية اللغة. أما المجاز الذي يردُّ هذه العبارات إلى حقائقَ وأنوارٍ عُلوية، كما رأينا في الأمثلة التي حللناها، فهو مجاز واستعارة في إطار اللغة الإلهية. وإنكار ابن عربي للمجاز — من جانب آخر — يستهدف رفض تأويل المتكلمين الذين يرفضون الظاهرَ المجازي لحساب الباطن الحقيقي، أما التأويل الذي ينفُذُ إلى الباطن من خلال الظاهر، فهو التأويل المشروع غير المذموم.

من خلال هذا التصور رأينا كيف أمكن لابن عربي حلُّ ثنائية التنزيه والتشبيه وثنائية المحكم والمتشابه،[٥٨] فماذا عن ثنائية الجبر والاختيار؟

(٤) الجبر والاختيار

الأساس الذي ينطلق منه ابنُ عربي لحل هذه المعضلة هو نفس الأساس الذي يحل من خلال ثنائيتي التنزيه والتشبيه والمحكم والمتشابه، فالجبر جانب واحد من جانبي الحقيقة، وهو الجانب الذي ننظر من خلاله إلى الفعل الإنساني من زاوية الله. من هذه الزاوية فالله هو الفاعل على الحقيقة؛ لأنه هو الروح الساري في الصور المتكثرة، وهي أعيان الموجودات، ومن هذه الزاوية ليس للخلق فعل ولا اختيار. وإذا نظرنا من جانب الصور — جانب الخلق والعالم — آمنا بالاختيار الإنساني؛ لأننا ندرك في الشاهد صدورَ الفعل الإنساني عن جوارح الإنسان. ولكن هذين الجانبين لعلاقة الله والعالم، كما تتجلَّى في معضلة الجبر والاختيار، لا يمكن النظر إليهما منفصلين، بل يجب الجمع بينهما، فنرى الجبر في الاختيار والاختيارَ في الجبر. إن علاقة الله بالعالم يمكن أن تماثل علاقة القلب بجوارح وأعضاء الجسد الإنساني، فالقلب هو الفاعل من حيث إنه محركُ هذه الجوارح بحركته وحياته الذاتية السارية في أنحاء الجسد، والجوارح هي المنفذة المتحركة التي تباشر الفعل. من هذا التماثل فإن الخلق هم المنفذون لمشيئة الله وإرادته، فهو الفاعل على الحقيقة من خلال صور العالم: «إن الله جلَّت حكمته ضرب لنفسه مثلًا في دوائر ملكه مثلًا بالقلب في دائرة بدنه، ومن المعلوم لكل أحد أن المتصرف في دائرة بدنه هو قلبه، ونوره شامل لجميع أجزائه، وروح الحياة فيه شائعة في سائر أقطاره،

[٥٨] انظر كيف يحل ابن عربي معضلة التنزيه والتشبيه في الفص النوحي: الفص ٦٨ وما بعدها.

وأن الجوارح مظاهر لأنوار القلب وتصرفاته، فبنوره تبصر العين وتسمع الأذن ويذوق اللسان وينطق، وتلمس الجوارح وتبطش، مع العلم الضروري بأن الجوارح صفات للبدن وليست صفات للقلب، ولا تعلق لها به، ولا تُنسَب إليه إلا نسبة الأتباع والعبيد للملِك المطاع. ثم إن القلب إنْ غلب عليه التوجه إلى عالم الشهادة تصرَّف في الجوارح؛ فصار يرى بالعين ويسمع بالأذن ويبطش باليد، وهو مثل قوله: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾، وإن غلب على القلب التوجه إلى عالم الغيب استتبع الجوارح فصارت هي متصرفة به؛ فتصير العين تُبصر بالقلب، وكذلك باقي الحواس والجوارح، وهو مثل لقوله: «كنت سمعه الذي يسمع به» إلى آخره، فافهمه إنه بديع ... وبهذا يتسع فَهْم ما جاء من الجوارح منسوبًا إلى أفعاله تعالى، فلا تشتبه بعد هذا عليك، فلا تفهَمْ من نسبتها إليه تشبُّهًا ولا تجسُّمًا، بل تفهم أن مَثَل النسبة إليه فيها كمثل نسبة الجوارح للقلب، فإن ذاته المقدسة متعالية عن الاتصاف بها؛ لأن الجوارح يلزمها الحدوث، وذاته واجبة القِدم، وكل ما كان واجب القدم استحال عليه الحدوث.»[٥٩]

يشير ابن عربي في هذا النص إلى فكرتين أساسيتين في حل معضلة الجبر والاختيار؛ وذلك من خلال هذه الموازاة التي يقيمها بين علاقة الله بالعالم من جهة، وعلاقة القلب بجوارح وأعضاء الجسد الإنساني من جهة أخرى. تؤكد الفكرة الأولى أن الله هو الفاعل في الحقيقة؛ كما أن القلب إذا توجه إلى عالم الشهادة فَعَل بالجوارح الظاهرة. وعلى أساس هذه الفكرة يمكن فَهْم قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ﴾، وكذلك قوله لنبيه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾، فالله — من هذه الزاوية — هو الفاعل من خلال صور المخلوقات الظاهرة. وهذه هي المعرفة الحقة في نظر ابن عربي، أدركها الإنسان أم لم يدركها.[٦٠]

أما الفكرة الثانية فهي تَختص بالعارفين من أهل الله الذين يعلمون يقينًا أن أعضاءهم لا تفعل بنفسها؛ وذلك أن العارف يتقرَّب من الله حالةَ توجه قلبه لعالم الغيب؛ فيصير الله عينه وسمعه ويده وقدمه، وهي حالة المعرفة الكاملة القائمة على الكشف والمشاهدة. ومن خلال هذه المعرفة يفعل العارف ما يفعله بالله؛ حيث يُكشف له عن عينه الثابتة في العدم، فيكون علمه بنفسه كعلم ربه به وبأحواله.[٦١]

---

[٥٩] رد معاني الآيات المتشابهات ٦. وكلمة «الحدوث» هي في الأصل «القدم».

[٦٠] انظر: فصوص الحكم ١٨٥.

[٦١] انظر: فصوص الحكم ٦٠–٦١.

يستغل ابن عربي هاتين الفكرتين المحوريتين ليؤكد الجبرَ من جانب، أي: فيما يختص بالإنسان العادي، والاختيارَ من جانب آخر، أي: فيما يختص بالإنسان الكامل الذي يرى نفسه مجبرًا في اختياره؛ لأنه يتبع أحوال عينه الثابتة في علم الله القديم: «ليس في الوجود فاعل إلا الله تعالى، وأفعال العباد بجملتها عند أهل السنة والجماعة منسوبة الوجود والاختراع إلى الله تعالى بلا شريك ولا مُعين، فهي على الحقيقة فِعْله، وله بها عليهم الحجة؛ لا يُسأل عمَّا يفعل وهم يُسألون. ومن المعلوم أن لصفاته تعالى في تجلياته لعباده مظهرين: عبادي سفلي منسوب لعباده، وهو الصور والجوارح الجسمانية، ومظهر حقيقي علوي منسوب إليه. وقد أجرى عليه أسماء المظاهر المنسوبة لعباده على سبيل التقريب لأفهامهم والتأنيس لقلوبهم. ونبَّه تعالى في كتابه العزيز على التنبيهَين، وأنه منزَّه عن الجوارح في الحالين. ونبَّه على الأول بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾؛ وذلك يُفْهِم أن كل ما يظهر على أيدي العباد فهو منسوب إليه وفِعْل له، وأن جوارحنا مظهَر له وواسطة فيه، فهو على الحقيقة الفاعل بجوارحنا، مع القطع الضروري لكل عاقل أن جوارح العبد ليست بجوارح لربنا تعالى ولا صفاتٍ له. ونبَّه على الثاني بقوله فيما أخبر به عنه نبيه ﷺ في صحيح مسلم وغيره: ولا يزل عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه، فإذا أحببته كنت سمْعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصرُ به، ويدَه التي يبطش بها، ورِجلَه التي يمشي بها؛ «الحديث». وقد حقَّق الله تعالى لنبينا ﷺ ذلك بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾، بعد قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، فنزَّل يد نبيه منزلةَ يده في المبايعة وأَخْذ الصدقات والرمي في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾. ذلك كله يُفهَم من أن العبد إذا صار محمودًا صارت أفعالُه ناشئةً عن أنوار علوية روحانية من عند ربه سبحانه تكون له بمثابة الجوارح، وأن الله سبحانه يكون له بواسطتها سمعًا وبصرًا ويدًا ورِجلًا، مع القطع الضروري أن الله تعالى لا يكون جارحةً لعبده.»[٦٢]

---

[٦٢] رد معاني الآيات المتشابهات ٥، وانظر أيضًا: فصوص الحِكم ٨٠–٨١، حيث يعبِّر ابن عربي عن هذه العلاقة بين الله والعالم من خلال تأويل كلمة «خليل» في النص الإبراهيمي. وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ٧٧١، ٣ / ٥٤٩، ٤ / ٣٣–٣٤. ويعود ابن عربي للفكرة مرة أخرى — الجبر والاختيار — في الفصوص ١٥١–١٥٢.

من هذه الزاوية لا يمكن أن يكون الإنسان خالقًا لأفعاله، وقول الله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ — وهي الآية التي استند إليها المعتزلة لتأكيد أن الإنسان خالق أفعاله — يمكن تأويله من جانب ابن عربي على أساس أن هناك نسبةً جامعة بين الحق والخلق، وهي مقام البسط الإلهي الذي منه أطلق لفظ الخالق على الإنسان وإن كان الله هو الخالق على الحقيقة لفعل الإنسان.[٦٣] ومقام البسط يستدعي في الذهن صفة الجمال التي يجب أن تُقابَل من الإنسان بالقبض؛ لأن الجمال مباسطة لا يصح أن نقابلها منا بالمباسطة، وإلا كان هذا من سوء الأدب كما سبقت الإشارة. ومعنى ذلك أن الله إذا كان قد تبسَّط معنا فسمانا خالقين في قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، فيجب أن نقابل هذا البسط بالأدب ونردَّ أفعالنا كلَّها إليه؛ لأن هذه هي الحقيقة.

ولكن كيف يكون الله فاعلًا لأفعالنا ثم يحاسبنا عليها فيعذِّب ويعاقب؟ وما معنى أن له الحجة البالغة علينا؛ كما ذكر ابن عربي في النص السابق؟ للإجابة عن هذا السؤال الثاني يلجأ ابن عربي إلى فكرة الأعيان الثابتة في العدم ليحل من خلالها هذه المعضلة: «وعندنا ما كانت الحجة البالغة لله على عباده إلا من كون العلم تابعًا للمعلوم، ما هو حاكم على المعلوم، فإنْ قال المعلوم شيئًا كان لله الحجةُ البالغة عليه بأن يقول له: ما علمتُ هذا منك إلا بكونك عليه في حال عدمك، وما أبرزتك في الوجود إلا على قدر ما أعطيتني من ذاتك بقبولك، فيعرف العبد أنه الحق، فتندحضُ حجة الخلق في موقف العرفان الإلهي الخاص.»[٦٤]

هكذا يمكن أن يحل ابن عربي معضلة العدل الإلهي في إطار نظريته الجبرية، فالإنسان وإن كان مجبورًا في فعله، لأن الله هو الفاعل على الحقيقة، إلا أن حقيقته وعينه الثابتة في العدم هي التي حكمت عليه بالفعل الذي أدى به إلى العقاب. وقد تعلق علم الله بالفعل الإنساني على ما هو عليه في عينه الثابتة؛ لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، فلم يحكم عليه علم الله، بل عينه الثابتة هي الحاكمة عليه وهي المؤثرة في علم الله به. من هذه الزاوية ينتفي الظلم عن الله وتثبت الحجة له على خلقه، ولا يتوجه اللوم إلا على الإنسان نفسه أو على حقيقته وعينه الثابتة.[٦٥]

---

[٦٣] انظر: الفتوحات ٢ / ٥١١.

[٦٤] الفتوحات ٤ / ٧٢. وانظر أيضًا: فصوص الحكم ٨٢–٨٣.

[٦٥] انظر: الفتوحات ٤ / ١٥، ١٦، ٦٢ حيث يؤوِّل ابن عربي «سبق الكتاب» على أساس أنه حكم العين الثابتة مؤكدًا عدل الله.

وليس معنى ذلك أن عصيان العبد لأوامر الله وتكاليفه وقع على غير مراد الله؛ وإلا أدَّى ذلك إلى معضلة أخرى، فالمعصية ليست معصية في حقيقتها، بل هي كذلك «من حيث حكم الله فيها بذلك، فجميع أفعال الله حسنةٌ من حيث ما هي أفعال.»[٦٦]

وترتد معاصي العباد — من جانب آخر — إلى نزاع الأسماء الإلهية وتعارض معانيها من حيث الظاهر، وإن كانت كلها تدل من حيث الحقيقة والباطن على الله؛ من حيث دلالته على جمعية الألوهة كما سبقت الإشارة. إن الموازاة بين الله والإنسان تقابلها موازاة بين الفعل من حيث كونه فعلًا، ومن هذه الزاوية يُنسب لله، والفعل من حيث كونه معصيةً ينسب إلى الخلق. وتمثل الأسماء الإلهية — وهي حقائق الألوهة — علة التنازع — من حيث تقابُلُها وتضادُّها وتنوعها — ووقوع المعاصي في العالم؛ وذلك طلبًا لحقائقها المتنوعة والمختلفة. إن للأسماء الإلهية — كما سبقت الإشارة — جانبي: جانبًا تدل منه على الله، وجانبًا تدل منه على العالم والإنسان. من هذا الجانب الأخير تختلف حقائق الأسماء ويقع التنازع في العالم، «فصاحب الأدب ما هو منازع، وإنما هو ترجمانُ منازِع، والمترجَم عنهم هم الأسماء الإلهية التي منها نشأ النزاع في العالم، ومن أجلها وضع الميزان الشرعي في الدنيا والميزان الأصلي في الآخرة، فإن المعزَّ والمذلَّ خصم، والنافع والضار خصم، والمحيي والمميت خصم، والمعطي والمانع خصم، وكل اسم له مقابل من الأسماء في الحكم. والميزان الموضوع بين هذه الأسماء الاسم الحكم والميزان العدل في القضاء، فينظر في الحكم استعداد المحل، فيحكم له بحسب استعداد المحل فيجعله في حزب أحد الاسمين المتقابلين المتنازعين.»[٦٧]

إن الأسماء الإلهية من حيث أحكامها تمثِّل التنازع، ومن حيث ميزانها وتعادلها وتوحدها في الألوهة تمثل التعادل، وكذلك الفعل الإنساني من حيث إنه فعل هو عدل إلهي حسن، ومن حيث كونه معصيةً فهو مجرد حكم يعكس هذا التنازع. من هذا المنطلق ينفي ابن عربي عن الله إرادة المعصية: «فالمعصية حكم في الفعل أظهره استعداد

وانظر أيضًا: فصوص الحكم ٨٢–٨٣ حيث يربط ابن عربي بين المشيئة الإلهية والعلم، ويرى استحالة تعلق المشيئة إلا بما عليه العلم؛ تأويلًا لقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، ويرتكز التأويل على المعنى اللغوي لأداة الشرط «لو».

[٦٦] الفتوحات ٢ / ٣٤٢.

[٦٧] الفتوحات ٣ / ٩٨.

الممكن من حيث عينه الثابتة، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾، فالإذن الذي تشترك فيه الطاعة والمعصية هو الإذن الإلهي في كون المأذون فيه فعلًا، فلا يكون الحاكم مأمورًا به. والمحكوم به وعليه هو المراد والمأمور به، فلا يصح الإذن في الطاعة والمعصية من حيث إنها طاعة ومعصية، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾؛ من حيث إنها فعل، ﴿فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾، فأنكر عليهم أن تكون السيئة من عند محمد ﷺ، كما قال في موسى: ﴿يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾، فقال لهم: ما أصابك من سيئة فمِن نفسك ولا من محمد ﷺ، فاحتجاجنا في مسألتنا إنما هو بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾، والكل خير، وهو بيده، والشر ليس إليه.»[٦٨]

هذه التفرقة بين جانبي الفعل الإنساني تماثل — كما أشرنا — التفرقةَ بين جانبي الأسماء الإلهية، فمطلق الفعل حسَن من حيث نسبته إلى الله، كما أن دلالة الأسماء كلها على الله دلالةٌ مطلقة. والفعل من حيث نسبته إلى العبد مقيَّد بالحكم، كما أن الأسماء الإلهية من حيث علاقتها بالعالم ليست سوى أحكام أعيان الممكنات. وعن طريق هذه التفرقة يحاول ابن عربي الحفاظَ على عدل الله وعدم إرادته للمعاصي؛ رغم نظريته الجبرية في الفعل الإنساني. وقد سبق أن أشرنا إلى أن التفرقة بين جانبي الأسماء من حيث الدلالة هي التي حاول عن طريقها ابن عربي حلَّ معضلتي التشبيه والتنزيه والمحكم والمتشابه؛ الأمر الذي يؤكد ما ذهبنا إليه في التمهيد من أن الوحدة في فكر ابن عربي تقوم على خلق وسائطَ ذهنية وفكرية تتوسط بين جانبي كل ثنائية، وهذا بدوره يؤكد توفيقية فكر ابن عربي التي حاولنا تفسيرها في ضوء ظروف عصره.

ومن الضروري الإشارة إلى أن جبرية ابن عربي لا يخفف منها أنه يرد الفعل الإنساني إلى استعداد عين صاحبه الثابتة؛ إذ ينشأ عن مثل هذا التصور مجموعةٌ من المعضلات الفلسفية لا ينجح ابن عربي في حلِّها. يمكن القول — مثلًا — إن ردَّ الفعل الإنساني إلى العين الثابتة من شأنه أن يخلق تعارضًا بين ذاتين جوهريتين: هما الذات

[٦٨] الفتوحات ٢ / ٦٦. وقد سبق أن أشرنا إلى تفرقة ابن عربي بين الإرادة والمشيئة، وهي تفرقة تتفق مع جانبي الفعل، فالله يريد كلَّ ما يقع في الكون من حيث كونه أفعالًا، ولكنه لا يشاء وقوع المعاصي من حيث هي أحكام في الفعل أعطتها أعيان الممكنات.

الإلهية من جانب، وذات الممكن الثابتة في العدم من جانب آخر. وقد يردُّ ابن عربي بأن الأعيان الثابتة للممكنات ثابتة في علم الله لا تبْرحُ عنه ولا تفارقه، وأنها في ذواتها معدومة، ولكن هذا الرد من شأنه أن يُلغي فعالية هذه الأعيان الثابتة ويعيدنا من جديد إلى دائرة الجبر الحاد الغليظ.

إن تأرجح ابن عربي بين الجبر والاختيار، ورغبته في إقامة التوازن والتوفيق بينهما؛ لا ينجح تمامًا، أو لنقُل: لا ينجح بنفس القدر الذي حققه في القضايا التي تعرضنا لها على مدار هذا الفصل خاصة، وعلى مدار البحث كله بصفة عامة. ونتيجة لذلك فإن تأويله للآيات المتصلة بمعضلة الجبر والاختيار لا يتسم بنفس العمق والشمول الذي لاحظناه قبل ذلك؛ فهو مثلًا حين يقارن بين مشيئة الله ومشيئة الإنسان وهو بصدد تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ يذهب إلى أولية مشيئة الله على مشيئة الإنسان، لا بالمعنى الذي ذهب إليه المفسرون من نفاذ مشيئة الله رغم مشيئة العبد، بل بمعنى أن مشيئة الله تتعلق بمشيئة الإنسان؛ أي: تتعلق بوقوع المشيئة من العبد، ووقوع المشيئة من العبد يَتْبعه وقوع الفعل: «إن المشيئة الإلهية لَمَّا كان لها الأثر في الفعل لهذا، نُفي تعلُّقها بما لا يقبل الانفصالَ من حيث مرجِّحُه لا من حيث نفسه؛ بخلاف مشيئة العبد، فإنها إذا وقعت وتعلَّقت بالمُشاء قد يكون المشاء وقد لا يكون. ولهذا شُرع لنا إذا قلنا نفعل كذا أن نقول: إن شاء الله، حتى إذا وقع ذلك الفعل الذي علَّقناه على مشيئة الله كان عن مشيئة الله بحكم الأصل، ولم يكن لمشيئتنا فيه أثرٌ في كونه، لكن لها فيه حكم؛ وهو أنه ما شاء سبحانه تكوين ذلك الشيء إلا بوجود مشيئتنا إذ كان وجودها عن مشيئة الله، فلا بد من وجود عين مشيئتنا وتعلُّقِها بذلك الفعل، وهو قوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ يعني: أن تشاءوا.»[٦٩]

إن ابن عربي يحاول جاهدًا أن يربط بين الفعل الإنساني ومشيئة العبد ليصحَّ له الاختيار، ولكنه — من جانب آخر — يربط مشيئة العبد بمشيئة الله، حيث لا يشاء العبد إلا بعد أن تتعلق المشيئة الإلهية بوقوع مشيئته، فيتعلق وقوع الفعل بمشيئة العبد بحكم الفرع، ويتعلق بمشيئة الله بحكم الأصل، وهكذا ينتهي ابن عربي إلى الجبر.

ويفرِّق ابن عربي — أيضًا — بين جانبين للأمر الإلهي يتوازيان مع تفرقته بين جانبي الأسماء الإلهية وجانبي الفعل الإنساني. هذان الجانبان هما الأمر التكويني، أو

---

[٦٩] الفتوحات ٣ / ٨٤.

الأمر الإلهي برفع الوسائط، والأمر التكليفي أو الأمر الإلهي من خلال الوسائط. في الجانب الأول من جانبي الأمر الإلهي لا يُتصور وقوع المعصية، أما في الجانب الثاني — وهو الأمر التكليفي — فيمكن أن تقع الإجابة بالطاعة أو المخالفة بالمعصية؛ وذلك بسبب حجاب الوساطة بين الآمر والمأمور: «أمْره سبحانه برفع الوسائط لا يُتصوَّر أن يُعصى؛ لأنه بـ «كن»؛ إذ كن لا تقال إلا لمن هو موصوف بـ «لم يكن»، وما هو موصوف بـ «لم يكن» ما يُتصوَّر منه إباية. وإذا كان الأمر الإلهي بالوساطة فلا يكون بـ «كن»، فإنها من خصائص الأمر العدمي الذي لا يكون بواسطة، وإنما يكون الأمر بما يدل على الفعل، فيؤمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فيقال لهم: أقم الصلاة لذكري، فاشتق له من اسم الفعل اسم الأمر، فيطيعه من شاء منهم ويعصيه من شاء.»[٧٠]

وليس معنى العصيان هنا قيام المحدث للقديم ومعارضته له، فقد عصى الأمر الإلهي التكليفي، لكنه أطاع الأمر الإلهي التكويني الذي وقع الفعل استجابةً له، أو لنقُل: إن العاصي عصى الأمر التكليفي وأطاع المشيئة التي تعلقت بمشيئة العصيان من جانب العبد، وهي المشيئة التي وقع بها الفعل بمشيئة الله. من هذا المنطلق فكل عصيان في حقيقته وباطنِه طاعة، وإن كان لا يعرف ذلك إلا العارفون الكُمَّل من أهل الله. وقد سُئِلَ أحد العارفين — فيما يروي ابن عربي — هل يعصي الولي؟ فكان رده: وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَرًا مَقْدُورًا، فالوليُّ قد يرتكب المعصية طاعةً لمشيئة الله؛ لأنه يُكشف له عن عينه الثابتة في العدم فيراها بعين خياله، ويرى ما قُدِّرَ عليها في الأزل، فيأتي المعصية طاعة لأمر الله. أما غير العارفين فيكفيه أن يأتي المعصيةَ وهو يعلم أنها معصية، فيغفر الله له ويرجع عليه بالتوبة؛ «وهم من الذين قال الله فيهم: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾، فهذا معنى المخالطة، فالعمل الصالح هنا الإيمان بالعمل الآخر أنه سيِّئ، و«عسى» من الله واجبة، فترجع عليهم بالرحمة، فيغفر لهم تلك المعصية بالإيمان الذي خلطها به، فمتعلق «عسى» هنا رجوعه سبحانه عليهم بالرحمة لا رجوعهم إليه، فإنه ما ذكر لهم توبة كما قال في موضع آخر: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾. وهنا جاء بحكم آخر ما فيه ذكرُ توبتهم بل فيه توبةُ الله عليهم.»[٧١]

---

[٧٠] الفتوحات ٢ / ٥٥٨، وانظر أيضًا: فصوص الحكم ١٦٥.

[٧١] الفتوحات ٤ / ٤٧٦–٤٧٧.

ومن الطبيعي ما دام ابن عربي قد انتهى إلى الجبر المطلق أن يرى عموم الرحمة الإلهية لجميع البشر في نهاية الأمر والمآل، وأن يكون له من الوعيد موقف متسامح جدًّا، وأن يكون له كذلك من أهل الأديان الأخرى موقف متسامح لا يُستبعد من خلاله أن يَئول مصير الجميع إلى الرحمة كغيرهم من عصاة المؤمنين. ويعتمد ابن عربي في مثل هذا التصور على مجموعة من الأفكار سبق أن أشرنا في ثنايا البحث إلى بعضها، وهذه الأفكار يمكن مناقشتها من خلال محورين أساسيين: أحدهما وجودي، والآخر معرفي.

(٥) الرحمة الإلهية الشاملة

يقوم المحور الوجودي على أساس أن العالم وُجد في العماء الناتج عن النَّفَس الإلهي. وكان هذا النفس بدوره تنفيسًا عن شوق الأسماء الإلهية للظهور في أعيان صور الممكنات. ومعنى ذلك أن هذا النَّفَس كان لرحمة الأسماء الإلهية من بطونها وتفريجًا لكربها، فنشأ الوجود من الرحمة، ولا يبعد أن يكون مآله إلى الرحمة في النهاية، فالرحمة وَسِعت العالم كله، وهذا هو ما يعبر عنه قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾.[٧٢]

وللرحمة الإلهية — كما لكل شيء في الوجود عند ابن عربي — جانبان: رحمة الوجوب؛ وهي الرحمة التي كتبها الله على نفسه وأوجبها، ورحمة الامتنان؛ وهي الرحمة الوجودية التي أعطى الله بها كلَّ موجود خلْقه وأوجده على حد علمه به. هاتان الرحمتان يعبر عنهما الاسمان الإلهيان «الرحمن، الرحيم»، وهما الاسمان اللذان وردا في البسملة مقارنَين للاسم الإلهي الجامع «الله»، «فامتن بالرحمن، وأوجب بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخولَ تضمُّن، فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد، بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد، حقًّا على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة.»[٧٣]

وإذا كانت رحمة الوجوب هي الرحمة التي كتبها الله على نفسه، فهي جزء من الرحمة الامتنانية وهي الرحمة الوجودية. وهذا ما يعبر عنه ابن عربي بتضمُّن معنى الاسم «الرحيم» المعبِّر عن رحمة الوجوب في معنى الاسم «الرحمن» المعبِّر عن الرحمة

[٧٢] انظر: فصوص الحكم ١١٩، ١٧٧.

[٧٣] الفصوص ١٥١، وانظر أيضًا: ٤ / ٢٧٤.

الوجودية رحمةِ الامتنان. وإذا كان وجودنا بالرحمة الامتنانية قيَّد وجود الحق وأظهر حقائق الألوهة، فإن رحمة الوجوب التي كتبها الله على نفسه وأوجبها قد قيَّدتْه أيضًا من الإطلاق، حيث أدخل نفسه سبحانه في حد الواجب؛ استجابةً لفعل العبد.[٧٤] وإذا كان الفعل الذي يستحق به العبدُ الرحمةَ الوجوبية — كما سبقت الإشارة — ليس في حقيقته وباطنه إلا فعلًا إلهيًّا، فمعنى ذلك أن الله هو الذي قيَّد نفسه بنفسه وجوديًّا في رحمة الامتنان، ووجوبًا في الرحمة الوجوبية، فالتقييد واقع على الأسماء الإلهية التي ظهرت أحكامها في أعيان صور الموجودات (الرحمة الوجودية الامتنانية)، وهي المرحومة برحمة الوجوب؛ لأنها هي الفاعلة من خلف حجاب الصور. وهكذا يرتدُّ جانبَا الرحمة إلى أساس وجودي واحد: «فقيَّد رحمة الوجوب وأطلق رحمة الامتنان في قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ حتى الأسماء الإلهية والنسب الربانية. ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا، وأعلمنا أنه هويتنا؛ لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه، فما خرجت الرحمة عنه، فعلى من امتنَّ وما ثَم إلا هو»؟[٧٥]

وهكذا يرتدُّ جانبَا الرحمة إلى أساس وجودي واحد، ويصبح الاسمان الإلهيان المُعَبِّران عن جانبي الرحمة اسمًا واحدًا من حيث التضمن، فالرحيم مضمَّن في الرحمن بحكم أن رحمته بنا — وجودًا ووجوبًا — ليست في الحقيقة والباطن إلا رحمته بالأسماء الإلهية.

وإذا كان الوجود كله قد نشأ من الرحمة، فالرحمة هي بدء الوجود ومآله في نفس الوقت. فإذا انتقلنا إلى الوجود اللفظي، وهو القرآن، كانت البسملة في مفتتح القرآن وفي مفتتح كل سورة من سوره دليلًا إلهيًّا على هذه الرحمة الشاملة. أمَّا أن البسملة تساوي الرحمة التي افتتح بها وجود العالم، فذلك ما يقدمه لنا ابن عربي بالتأويل الإعرابي للبسملة على أنها خبر ابتداء محذوفٍ تقديرُه ظهور العالم: «لذلك كان بسم الله الرحمن الرحيم عندنا خبر ابتداء مُضمَر، وهو ابتداء العالم وظهوره، كأنه يقول: ظهور العالم بسم الله الرحمن الرحيم؛ أي: بسم الله الرحمن الرحيم ظهر العالم.»[٧٦]

ومما يؤكد هذا التأويل ويَعضُده أن البسملة لم تتضمن من الأسماء الإلهية سوى أسماء الرحمة التي تعبر عن جانبي هذه الرحمة، وهما الاسمان الرحمن والرحيم. وقد

[٧٤] انظر: الفتوحات ٣ / ٧٢، ٤ / ٢٠٥.

[٧٥] فصوص الحكم ١٥٢–١٥٣.

[٧٦] الفتوحات ١ / ١٠٢.

وردا في البسملة مقترنَين ومسبوقين بالاسم الإلهي الجامع «الله»، وبذلك تكون البسملة منشورًا إلهيًّا يعلن الرحمة الإلهية الشاملة: «إن اختصاص البسملة في أول كل سورة تتويج الرحمة الإلهية في منشور تلك السورة أنها تنال كل مذكور فيه؛ فإنها علامة الله على كل سورة أنها منه كعلامة السلطان على مناشيره. فقلت للوارد: فسورة التوبة عندكم؟ فقال: هي والأنفال سورة واحدة قسمها الحق على فصلين، فإن فصلها وحكم بالفصل فقد سماها سورة التوبة؛ أي: سورة الرجعة الإلهية بالرحمة على من غضِب عليه من العباد. فما هو غضب أبدي، لكنه غضبُ أمد، والله هو التوَّاب، فما قرن بالتواب إلا الرحيم؛ ليئول المغضوب عليهم إلى الرحمة، أو الحكيم؛ لضرب المدة في الغضب وحكمها فيه إلى أجل، فيرجع عليه بعد انقضاء المدة بالرحمة. فانظر إلى الاسم الذي نعت به التواب تجد حُكمه كما ذكرناه. والقرآن جامع لذكر من رضي عنه وغضب عليه، وتتويج منازله بالرحمن الرحيم، والحكم للتتويج؛ فإن به يقع القَبول.»[٧٧]

إن ورود البسملة في مفتتح القرآن دلالةٌ على الرحمة الامتنانية الوجودية، وورودها في مفتتح كل سورة من سور القرآن دلالة على رحمة الوجوب الشاملة؛ لأنها كالتوقيع السلطاني الملازم لكل منشور؛ فهي كالعلاقة الإلهية المصاحِبة لكل مراتب الوجود، ولكل منازل القرآن. وليس عدم ورودها في أول سورة التوبة مخلًّا بهذا المعنى الذي يُضفيه ابن عربي على ورودها، فسورة التوبة تعني الرجعة؛ أي: رجعة الغضب الإلهي إلى الرحمة في النهاية؛ لأن الرحمة سبقت الغضب. ويستدل ابن عربي على ذلك بأن صفة التوَّاب وردت مقترنة في القرآن دائمًا إما بالاسم الرحيم أو بالاسم الحكيم؛ يدل الرحيم على الرجوع بالرحمة على جميع الموجودات، ويدل الحكيم على مدة الغضب التي تنتهي ثم تَعقُبُها الرحمة من الاسم الرحيم. هذا كله على اعتبار أن سورة التوبة سورة شبه مستقلة، لا على اعتبار أنها مع سورة الأنفال سورة واحدة؛ كما قال الوارد لابن عربي.

وليس معنى رجعة الله بالرحمة على العباد انتفاءَ العذاب بالكلية، فقد تقع الرحمة بعد انتهاء أمد العذاب الذي يقع من صفة الغضب الموقوتة. ولا يختلف المعنى إذا نظرنا لسورة التوبة على أساس أنها سورة مستقلة تمامًا منفصلة عن سورة الأنفال، وليست

[٧٧] الفتوحات ٣ / ١٠٠–١٠١، وانظر أيضًا: الفتوحات ١ / ٤٢٣، ٣ / ٩.

فصلًا منها، فسورة النمل تعوض النقص الموجود في سورة التوبة؛ إذ وردت البسملة في مُفتتَحها كما وردت في صُلبها.[78]

وهكذا ينتهي ابن عربي من خلال هذه التأويلات النحوية والدلالية إلى تأكيد عموم الرحمة الإلهية؛ وذلك من خلال البسملة التي تدل على افتتاح الوجود: «البسملة جعلها الله في أول كل سورة من القرآن، فهي للسورة كالنية للعمل، فكل وعيد وكل صفة توجب الشقاء المذكور في تلك السورة، فإن البسملة بما فيها من الرحمن في العموم والرحيم في الخصوص تحكم على ما في تلك السورة من الأمور التي تعطي من قامت به الشقاء؛ فيرحم الله ذلك العبد إما بالرحمة الخاصة، وهي الواجبة، أو بالرحمة العامة، وهي رحمة الامتنان، فالمآل إلى الرحمة لأجل البسملة، فهي بشرى. وأما سورة التوبة على من يجعلها سورةً على حِدَة منفصلة عن سورة الأنفال، فسماها سورة التوبة؛ وهي الرجعة الإلهية على العباد بالرحمة والعطف، فإنه قال للمسرفين على أنفسهم ولم يخُصَّ مسرفًا من مسرف: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾، فلو قال: إن الرحمن لم يعذب أحدًا من المسرفين، فلمَّا جاء بالاسم الله قد تكون مغفرة قبل الأخذ، وقد تكون بعد الأخذ، ولذلك ختم الآية بقوله: إنه هو الغفور الرحيم، فجاء بالرحيم آخرًا؛ أي: مآلُهم، وإن أوخذوا، إلى الرحمة، وإن الرجعة الإلهية لا تكون إلا بالرحمة، لا يرجع على عباده بغيرها.»[79]

وإذا كانت الرحمة هي المآل في النهاية، فليس من المستبعد أن يتجاوز الله عن وعيده ويحقق وعده: «الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيُثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾، لم يقل: وعيده، بل قال: ﴿وَيَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾؛ مع أنه توعَّد على ذلك. وقد زال الإمكان في حق الحق لِمَا فيه من طلب المرجح.

فلم يبقَ إلا صادقُ الوعد وحده ... وما لوعيدِ الحقِّ عينٌ تُعايَنُ
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذةٍ فيها نعيمٌ مباينُ

---

[78] الفتوحات ١ / ٢٧٠.

[79] الفتوحات ٣ / ١٤٧–١٤٨.

نعيمُ جنان الخلد فالأمر واحدٌ وبينهما عند التجلِّي تَبايُنُ
يُسمَّى عذابًا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين»[٨٠]

إن التجاوز عن الوعيد أمر ممكن، بل هو الحقيقة ما دامت الرحمة هي أصل الوجود ومآله. وليس معنى ذلك أن الله خلق النار عبثًا، فلا بد من العذاب الذي يميز الخبيث من الطيب، فالإنسان العاصي — في نظر ابن عربي — وحتى المشرك الكافر فيه بعض الخير؛ هو السر الإلهي الناتج عن النَّفَس الإلهي الذي هو أصل الوجود، لذلك قد يكون هناك نوع من العذاب يخلِّص العاصي والمشرك من الشر الذي امتزج بروحه؛ نتيجةَ التركيب والامتزاج بين الجسد والروح. ولكن هذا العذاب موقوت بمُدَد معينة على حسب قدر الشر الذي خالط الروح،[٨١] ثم يئول هؤلاء الكفار المشركون خاصةً إلى الخلود في النار، ولكن عذابهم يتحول إلى نوع من النعيم أو العذوبة — ولاحظ اعتماد ابن عربي على التماثل الصوتي بين العذاب والعذوبة — فينتهي عذاب أهل النار الخالدين فيها إلى الاستعذاب، كما يلتذُّ الأجرب بحكِّ جلده.[٨٢] «ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي الممكنات عليه في أنفسها وأعيانها، فقد علمت مَن يلتذُّ ومن يتألم، وما يعقب كل حال من الأحوال وبه سمي عقوبة وعقابًا، وهو سائغ في الخير والشر، غير أن العُرف سماه في الخير ثوابًا، وفي الشر عقابًا.»[٨٣]

وهكذا ينتهي ابن عربي — وجوديًّا — إلى اعتبار الثواب والعقاب والخير والشر والنعيم والعذاب، وكل الثنائيات المرتبطة بوجود العالم والإنسان، وجهين لحقيقة وجودية واحدة. ويئول أمر الوجود إلى الرحمة التي بدأ منها في النَّفَس الإلهي، الذي به رحِم الله الأسماء من بطونها وأظهر حقائقها، فالرحمة ما كانت إلا له من حيث أسماؤه في البداية، والرحمة لا تكون إلا له في المآل والنهاية.

---

[٨٠] فصوص الحكم ٩٣–٩٤، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢ / ٤٧٤.

[٨١] انظر: الفتوحات ١ / ١٦٩.

[٨٢] انظر: الفتوحات ٣ / ٤٦٢–٤٦٣.

[٨٣] فصوص الحكم ٩٦.

وليس البعد المعرفي، الذي يقيم ابن عربي الرحمة الإلهية الشاملة على أساسه، منفصلًا عن البعد الوجودي الذي كنا بصدد مناقشته في الصفحات السابقة؛ فالوجود في حركة مستمرة نتيجة للتجليات الإلهية التي لا تنقطع ولا تتوقف آنًا بعد آنٍ. وإذا كان قلب الإنسان الكامل هو القادر على إدراك ثبات الحقيقة مع تنوعها وتجليها في الصور المختلفة، فإن البشر العاديين لا يستطيعون الوصول إلى هذا الإدراك. وغاية ما تصل إليه معرفتهم إدراكُ بُعد واحد أو أكثر من أبعاد هذه الحقيقة وجوانبها المختلفة. من هذا الموقف الوجودي والمعرفي المشكل اختلفت الشرائع لاختلاف النِّسَب الإلهية: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، واختلفت النِّسَب الإلهية لاختلاف الأحوال والتجليات: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ و﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾. واختلفت الأحوال والتجليات لاختلاف أحوال الزمان وأحوال الخلق، واختلفت أحوال الزمان وأحوال الخلق لاختلاف الحركات الفلكية، واختلفت حركات الأفلاك لاختلاف التوجهات الإلهية على هذه الأفلاك، واختلفت التوجهات لاختلاف المقاصد الإلهية، واختلفت المقاصد لاختلاف الشرائع.

وهكذا يدور أمر الوجود والمعرفة في دائرة لا ندري بدايتها من نهايتها، «وقولنا: إنما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع، فإن لكل شريعة طريقًا موصلة إليه سبحانه؛ وهي مختلفة، فلا بد أن تختلف التجليات كما اختلفت العطايا. ألا تراه عز وجل إذا تجلَّى لهذه الأمة في القيامة، وفيها منافقوها، وقد اختلف نظرهم في الشريعة، فصار كل مجتهد على شرع خاص هو طريقه إلى الله، ولهذا اختلفت المذاهب وكل شرع في شريعة واحدة، والله قد قرر ذلك على لسان رسوله ﷺ عندنا، فاختلفت التجليات بلا شك؛ فإن كل طائفة قد اعتقدت في الله أمرًا ما إنْ تجلى لهم في خلافه أنكرته. فإذا تجلى لهم في العلامة التي قررتها تلك الطائفة مع الله في نفسها أقرَّت به؛ فإذا تجلى للأشعري في صورة اعتقادِ مَن يخالفه في عقده في الله، وتجلى للمخالف في صورة اعتقاد الأشعري مثلًا، أنكره كل واحد من الطائفتين كما ورد، وهكذا في جميع الطوائف. فإذا تجلى لكل طائفة في صورة اعتقادها فيه تعالى؛ وهي العلامة التي ذكرها مسلم في صحيحه عن رسول الله ﷺ، أقرُّوا له بأنه ربهم وهو لم يكن غيره. فاختلفت التجليات لاختلاف الشرائع.»[٨٤]

[٨٤] الفتوحات ١ / ٢٦٦.

وتتجاوز المعضلة إطار الفرق الإسلامية إلى أهل الأديان الأخرى وإلى المشركين والكفار؛ ما دام الله يتجلى في كل الصور الوجودية والاعتقادية على السواء. وهذا التجلي يؤدي — كما سبقت الإشارة — إلى الحيرة، والحيرة ضلال؛ وعلى ذلك فقد ضل من ضل بسبب هذه الحيرة: «الأمر غامض ومحير، والمعرفة بالنفس التي هي أصل المعرفة بالله ساحلٌ لا شاطئ له، فالمعرفة بالله — وهي الأصل الذي نسعى إليه — أغْمَض. وهذا من المكر الإلهي، ولأجله ستعُمُّ الرحمة الجميع في الآخرة.»[85]

وما دامت الحيرة هي الأصل المعرفي، فعلى الإنسان الكامل أن يرى الله في كل المعتقدات؛ لأنها جميعًا تستند إلى حقيقة إلهية من تجلي الله في الصور المختلفة؛ وجودية كانت أم معرفية اعتقادية: «فالكامل من يرى اختلاف الصور في العين الواحدة، فهو كالحرباء، فمن لم يعرف الله معرفة الحرباء فإنه لا يستقر له قَدم في إثبات العين، فأصحاب التجلي عُجِّلت لهم معرفة الآخرة، فهم في الدنيا أعمى وأضل سبيلًا من أصحاب النظر؛ لأنه ليس وراء التجلي مطلب آخر للعلم به ولا يُتصوَّر.»[86]

إن العمى والضلال هما الحيرة في الله الذي يتجلى في كل الصور. وهذه الحيرة في نظر ابن عربي هي المعرفة الكاملة التي لا تُتاح إلا لأهل التجلي. هذه المعرفة القائمة على الحيرة تؤدي بالعارف إلى إنكار وقوع الخطأ في معرفة العالم بالله ونفيه تمامًا: «فإذا كان هكذا فما تصنع، أو كيف يصحُّ لي أن أُخطِّئ قائلًا؟ ولهذا لا يصح خطأٌ مِن أحد فيه. وإنما الخطأ في إثبات الغير؛ وهو القول بالشريك، فهو القول بالعدم؛ لأن الشريك ليس ثم، ولذلك لا يغفره الله؛ لأن الغَفْر السَّتر ولا يستر إلا من له وجود، والشريك عدمٌ فلا يُستر، فهي كلمة تحقيق، ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾؛ لأنه لا يجده، فلو وجده لصحَّ وكان للمغفرة عين تتعلق بها.»[87]

إن رفع الخطأ عن كل الاعتقادات الموجودة في معرفة العالم بالله يستند إلى معضلة وجودية؛ هي كثرة الأسماء الإلهية في العالم، «فالناصح نفسه ينبغي له أن يبحث في دنياه على جميع المقالات في ذلك، ويعلم من أين أثبت كلُّ واحد ذو مقالة مقالته. فإذا

---

[85] الفتوحات ٢ / ١٢١.

[86] الفتوحات ٤ / ١٨٦، وانظر أيضًا: الفتوحات ٣ / ٤٨٩–٤٩٠.

[87] الفتوحات ٤ / ١٠٧.

ثبتت عنده من وجهها الخاص بها الذي به صحَّت عنده، وقال بها في حق ذلك المعتقد، ولم ينكرها ولا ردَّها؛ فإنه يجني ثمرتها يوم الزيارة (زيارة الحق لأهل الجنة)، كانت تلك العقيدة ما كانت، وهذا هو العلم الإلهي الواسع. والأصل في صحة ما ذكرناه أن كل ناظر في الله تحت اسم من أسماء الله، فذلك الاسم هو المتجلِّي له، وهو المعطي له ذلك الاعتقادَ بتجلِّيه له من حيث لا يشعرون. والأسماء الإلهية كلها نسبتها إلى الحق صحيحة، فرؤيته في كل اعتقاد مع الاختلاف صحيحة ليس فيها من الخطأ شيء. هذا يعطيه الكشف الأتم.»[٨٨]

ويعتمد ابن عربي لتأكيد مثل هذا التصور على قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ وقضى بمعنى حكم، فكل عابد أو معتقِد ما عبد إلا الله في الحقيقة، وما اعتقد إلا فيه؛ أيًّا كانت الصورة التي عبدها أو اعتقد فيها الألوهة، فهو لم يعبد الصورة من حيث طبيعتها الذاتية، بل عبدها لاعتقاده فيها الألوهة، فقد عبد في الحقيقة اعتقادَه الألوهةَ في تلك الصورة. وبذلك ترتبط جبرية ابن عربي في الفعل الإنساني بجبرية اعتقادية واضحة. هاتان الجبريتان تؤدِّيان في النهاية إلى الرحمة الإلهية الشاملة، ما دامت كلتاهما تعتمد على أصل وجودي: «فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله. في المحمديين: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ أي: حكَم، فالعالِمُ يعلم من عُبد، وفي أي صورة ظهر حتى عُبد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبد غير الله في كل معبود. فالأدنى مَن تَخَيَّل فيه الألوهة، فلولا هذا التخيل ما عُبد حجر ولا غيره. ولهذا قال: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ فلو سمَّوهم لسمَّوهم حجارةً وشجرًا وكوكبًا. ولو قيل لهم: من عبدتم؟ لقالوا: إلهًا، ما كانوا يقولون: الله ولا الإله. والأعلى ما تخيل بل قال: هذا مجلًى إلهي ينبغي تعظيمه؛ فلا يقتصر. فالأدنى صاحب التخيل يقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾، والأعلى العالم يقول: ﴿فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ حيث ظهر ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾؛ الذين خَبَت نار طبيعتهم، فقالوا إلهًا ولم يقولوا طبيعة، ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ أي: حيَّروهم في تَعداد الواحد بالوجوه والنسب.»[٨٩]

[٨٨] الفتوحات ٢ / ٨٥.

[٨٩] فصوص الحكم ٧٢، وانظر أيضًا: الفتوحات ٤ / ١٥٨.

إن الأصل المعرفي للرحمة الإلهية الشاملة أن كل معبود هو على الحقيقة «الله»، ولكنه عُبد من نسبة خاصة ومن تجلٍّ إلهي خاص باسم خاص لهذا العابد، وإن كان لا يعرفه. والأصل الوجودي لهذه الرحمة أن كل الموجودات في قبضة الله؛ لأنه ما من دابة في الأرض إلا هو آخذٌ بناصيتها. وإذا كان الله الآخذَ بالنواصي على صراط مستقيم، فكل دابة — والبشر من جملة الدواب — على صراط مستقيم: «فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير المغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون. فكما كان الضلال عارضًا كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة. وكل ما سوى الحق دابة، فإنه ذو روح. وما ثَم مَن يدبُّ بنفسه وإنما يدبُّ بغيره، فهو يدبُّ بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم، فإنه لا يكون صراطًا إلا بالمشي عليه.»[٩٠]

ومن الجدير بالملاحظة أن تأويلات ابن عربي في سياق النصوص التي استشهدنا بها في هذه القضية تدور كلها حول البعد الدلالي، فالغفر والمغفرة من الستر، والعذاب من العذوبة، والمُخبِتون هم الذين خبت نار طبيعتهم، والتوبة هي الرجوع، والتوَّاب هو الراجع على العبد بالرحمة، والضلال هو الحيرة. ونلاحظ في كل هذه التأويلات الدلالية تجاوز ابن عربي معانيَ الكلمات الاصطلاحية الشرعية والعودة إلى دلالتها اللغوية المباشرة، والاعتماد في بعض الأحيان على التشابه الصوتي بين اللفظ وما يدل عليه. هذا بالطبع إلى جانب التأويل الذي يعتمد على التركيب والسياق، كما رأينا في تأويله الإعرابي لموقع البسملة في مفتتح القرآن.

في هذا الإطار يفسِّر ابن عربي نسيان الله للإنسان الذي نسيه تفسيرًا خاصًّا، فنسيان الإنسان لله في الواقع نسيان ظاهري؛ لأنه يفتقر للأشياء والأسباب. هذه الأشياء والأسباب المفتقَر إليها ليست سوى مجالٍ إلهية، وافتقار الإنسان إليها في الظاهر هو في حقيقته وباطنه افتقار إلى الله، فكيف يقال: إن الإنسان ينسى الله؟ وعلى ذلك فإن

وانظر فيما ينبغي على العارف من تعظيم وإجلال لكل مظاهر الوجود: تأويل ابن عربي لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾، وكذلك تأويله لقوله: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾: الفتوحات ٢ / ٦٧٢، ٤٧٧، ٤ / ٢٤١.

[٩٠] فصوص الحكم ١٠٦، وانظر تأويلات الصراط ودلالاته المختلفة: الفتوحات ١ / ٤٢٦، ٢ / ٢١٧، ٢١٨، ٣ / ٤١١، ٤١٢، ٤١٣.

نسيان الله للإنسان عقوبةً على نسيانه له هو ترْكُه وعدم مؤاخذته أو معاقبتِه: «نسوا الله فنسيهم أي: تركوا حق الله فترك الله الحق الذي يستحقونه بإجرامهم، فلم يؤاخذهم ولا آخذهم أخْذَ الأبد، فغفر لهم ورحمهم. وهذا يخالف ما فهمه علماء الرسوم؛ فإنه من باب الإشارة لا من باب التفسير؛ لأن الناسي إذا لم ينسَ إلا حق الله الذي أمره بإتيانه شرعًا فقد نسي الله، فإنه ما شرعه له إلا الله، فترك حق الله، فأظهر الله كرمه فيه فترك حقه. ولم يكن حق مثل هذا إلا ما يستحقه، وهو العقاب، فعفا عنه تركًا بترك مقولًا بلفظ النسيان.»[٩١]

ويمكن أن تُفهم هذه الآية نفسها — في سياق آخر — فهمًا مختلفًا، وإن كان هذا الفهم المختلف يعتمد أيضًا على أن النسيان بمعنى الترك. ويكون معنى الآية في سياق عدم تسرمد العذاب على أهل النار؛ «أي: تُترك في جهنم إذ كان النسيان الترك، وبالهمز التأخر؛ فأهل النار حظُّهم من النعيم عدمُ وقوع العذاب.»[٩٢]

وبناءً على هذه التأويلات الدلالية تكون البشرى في قوله تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ هي نفس البشرى في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾؛ وذلك على أساس الاشتراك اللفظي، فالبشرى — لغويًّا — هي الأثر الذي يحدث في بشرة الإنسان. ومن هذا المنطلق يفرِّق ابن عربي بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي، «فأما البشرى من طريق العرف فالمفهوم منها الخيرُ ولا بد. ولما كان هذا الشقي ينتظر البشرى في زعمه لكونه يتخيل أنه على الحق قيل: بشِّره لانتظاره البشرى، ولكن كانت البشرى له بعذابٍ أليم. وأما من طريق اللغة فهو أن يقال له ما يؤثر في بشرته؛ فإنه إذا قيل له خير أثَّر في بشرته بسْطَ وجهٍ وضحكًا وفرحًا واهتزازًا وطربًا. وإذا قيل له شرٌّ أثَّر في بشرته قبضًا وبكاءً وحزنًا وكمَدًا واغبرارًا وتعبيسًا؛ ولذلك قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾، فذكر ما أثَّر في بشرتهم، فلهذا كانت البشرى تنطلق على الخير والشر لغةً، وأما في العرف فلا، ولهذا أطلقها الله تعالى ولم يقيِّدها، فقال في حق المؤمنين: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾، ولم يقل بماذا، فإن العرف يعطي أن ذلك بالخير وقرينة الحال.»[٩٣]

---

[٩١] الفتوحات ٣ / ٢٥٢.

[٩٢] الفتوحات ١ / ١٦٩.

[٩٣] الفتوحات ٣ / ٥، وانظر أيضًا: فصوص الحكم ١١٧–١١٨.

إن فَهْم البشرى في بُعْديها اللغوي والعرفي يستند — عند ابن عربي — إلى الاستشهاد بآيات كثيرة من القرآن تدل على تغير وجوه أهل السعادة بالاستبشار، وتغيُّر وجوه أهل الشقاء بالاغبرار؛ وذلك لتأكيد المعنى اللغوي ذي البعدين للبشرى. أما المعنى العرفي فيدل على الخير خاصة، فهو معنًى مقيَّد بالخير وقرينة الحال. وهذا الفَهم يسمح لنا أن نقول مع ابن عربي: إن البشرى لأهل الشقاء بشرى حقيقية وإنْ قيَّدها الله بالعذاب الأليم الذي لا يدوم ولا يتسرمد عليهم؛ إذ ينتهي بهم الأمر إلى الرحمة التي يئول إليها كل شيء.

والحق أن هذا التصور لرحمة الله الشاملة في النهاية يقوم عند ابن عربي على أساس نزعة تفاؤلية شاملة لا ترى في الوجود شرًّا أو جهلًا أو نقصًا،[٩٤] فالوجود مع كثرته الظاهرة يرتدُّ إلى مبدأ واحد هو الله؛ الخير المطلق والكمال المطلق والجمال المطلق. ومن هذا التصور الوجودي يتسع قلب العارف عامةً وقلب ابن عربي خاصةً ليَسعَ كل الأديان والاعتقادات، ويضمَّها في دين واحد هو دين الحب كما يقول:

لقد صار قلبي قابلًا كل صورةٍ فمرعًى لغزلانٍ ودَير لرهبان
وبيت لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنَّى توجهتْ ركائبُه فالحبُّ ديني وإيماني[٩٥]

وهكذا حاول ابن عربي — كما قلنا في التمهيد — أن يتجاوز إطار تناقضات الواقع وصراعاته. وكانت فلسفته بكل جوانبها — خاصةً جانبها التأويلي — محاولةً لإزالة كل هذه التناقضات وحلِّ كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة. وانتهى ابن عربي إلى عقيدة الحب الشاملة والدين العالمي المفتوح والرحمة الإلهية التي فُتح بها الوجود وإليها يئول. ومع ذلك كله فقد ظلت حلول ابن عربي حلولًا فكرية أخذت طابع الحُلم الكبير؛ الحلم الذي تُفيق منه فيَفجؤك قبحُ العالم وشراسة الصراع الذي يخوضه البشر على جميع المستويات. لقد أراد ابن عربي أن يقود العالم ويهديه ويرشده، ولكنه أدار ظهره له وبنى لنفسه عالمًا آخر مفارقًا له قوانينَه وحُكَّامه ورعيته، عالَمًا منسجًا

[٩٤] انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز ٦٦–٧٥، ٧٦–٨٩.

[٩٥] ترجمان الأشواق ٤٣–٤٤.

متناغمًا كاملًا يحكمه الإنسان الكامل، ظلُّ الله وصورته، بكل قوانين العدل والرحمة والحب، أو لنقُلْ: يحكمه ابن عربي خاتم الولاية المحمدية الخاصة انتظارًا لخلاص العالم بنزول خاتم الولاية العامة عيسى عليه السلام، الذي يعيد للعالم توازنه وللأمور نِصابها.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر الأساسية

- ابن عربي (محيي الدين)
  إنشاء الدوائر، تحقيق نيبرج، ليدن، ١٣٣٩هـ (في مجلد واحد مع عقلة المستوفز والتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية).
- تحفة السفرة إلى حضرة البررة، تحقيق: محمد رياض المالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون تاريخ.
- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية (انظر: إنشاء الدوائر).
- ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- تنزُّل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تحقيق: طه عبد الباقي سرور وأحمد زكي عطية، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.
- توجهات الحروف، مطبعة العرفان، مصر، ١٣٧٤هـ.
- رسائل ابن عربي (جزآن)، دار إحياء التراث العربي، بيروت. وهي مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن. وهي تشمل تسعًا وعشرين رسالة مرتبة على النحو التالي:

  - كتاب الفناء في المشاهدة، ط١، ١٣٦١هـ.
  - كتاب الجلال والجمال، ط١، ١٣٦١هـ.
  - كتاب الألف، وهو كتاب الأحدية، ط١، ١٣٦١هـ.
  - كتاب الجلالة، وهو كلمة الله، ط١، ١٣٦١هـ.
  - كتاب أيام الشأن، ط٢، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.
  - كتاب القربة، ط١، ١٣٦٢هـ.

- كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ط١، ١٣٦٢هـ.
- كتاب الميم والواو والنون، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- رسالة القسم الإلهي، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب الياء، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب الأزل، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- رسالة الأنوار، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- رسالة في سؤال إسماعيل بن سودكين، ط١، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م.
- رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ط١، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م.
- رسالة لا يُعَوَّل عليه، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب الشاهد، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب التراجم، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب منزل القطب ومقامه وحاله، ط١، ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م.
- رسالة الانتصار، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب الكتب، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب المسائل، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب التجليات، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ط١، ١٣٦٧هـ–١٩٤٨م.
- كتاب الوصايا، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب حلية الأبدال، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب نقش الفصوص، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- الوصية، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
- كتاب اصطلاح الصوفية، ط١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

- رسالة في أصول الفقه، ضمن مجموعة رسائل في أصول الفقه، المطبعة الأهلية بيروت، ١٣٢٤هـ.
- رسالة اليقين، طبع على نفقة الشيخ عبد الرحمن عبد الدايم، بدون تاريخ.
- روح القدس في محاسبة النفس، مؤسسة العلم للطباعة والنشر، دمشق ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م. وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها أساسًا. وهناك طبعتان أخريان؛ أولاهما

بتحقيق آسين بلاثيوس، مدريد، ١٩٣٩م، والأخرى تحقيق عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، ١٣٨٦هـ/١٩٧٠م، والملحق بها كتاب المبادئ والغايات المزعوم.

- شجرة الكون، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٣٨هـ/١٩٦٨م.
- العبادلة، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، ط١، مكتبة القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- عقلة المستوفز (انظر: إنشاء الدوائر).
- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، محمد علي صبيح، مصر، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.
- الفتوحات المكية (أربعة مجلدات) دار صادر، بيروت، بدون تاريخ. وهي مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، ١٣٢٩هـ.
- فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٦م.
- كتاب الحجب، ضمن مجموعة الرسائل الإلهية، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
- كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات، مطبعة الاستقامة، بيروت، ١٣٢٨هـ.
- كتاب شق الجيب، ضمن مجموع الرسائل الإلهية (انظر: كتاب الحجب).
- كتاب مشكاة الأنوار فيما روي عن الله سبحانه من الأخبار، ط١، المطبعة العلمية، حلب، ١٣٤٦هـ–١٩٢٧م.
- كتاب وسائل السائل، مانفرد بروفيتش، ألمانيا، ١٩٧٣م.
- كُنْه ما لا بد للمريد منه، مع كتاب الأخلاق المنسوب لابن عربي، المكتبة المحمودية التجارية، بدون تاريخ.
- محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، دار اليقظة العربية، دمشق، ١٩٦٨م.
- مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والنجوم، محمد علي صبيح، مصر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
- النور الأسنى بمناجاة الله بأسمائه الحسنى، ط١، مكتبة العلوم العصرية، مصر، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م.

ثانيًا: المصادر الثانوية

- إخوان الصفا وخِلَّان الوفا

  الرسائل (أربعة مجلدات)، دار صادر، بيروت، ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م.
- بالي أفندي

  شرح فصوص الحكم، المطبعة العثمانية، ١٣٠٩هـ.
- البقاعي (برهان الدين)

  تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م.
- التستري (سهل بن عبد الله)

  رسالة الحروف، في «من التراث الصوفي»، الجزء الأول، تحقيق: محمد كمال جعفر، دار المعارف، ط١، ١٩٧٤م.

  فصل في القرآن، ضمن الكتاب السابق.
- ابن جني (أبو الفتح عثمان)

  المحتسب في تبيين وجود شواذ القراءات والإيضاح عنها (جزآن)، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٨٦هـ.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)

  المقدمة، كتاب التحرير، مصر، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر)

  الكشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٦م.

- السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين)

الإتقان في علوم القرآن، جزآن في مجلد واحد، مصطفى البابي الحلبي، ط٣، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)

الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٧م.

- الطبري (محمد بن جرير)

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م.

- عبد القاهر الجرجاني

أسرار البلاغة، تحقيق: السيد محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، ط٣، ١٩٥٩م.

- عبد الكريم الجيلي

الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار، مطبعة الفيحاء، دمشق، ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م.

- العطار (عمر حفيد الشهاب أحمد العطار الدمشقي)

الفتح المبين في رد اعتراض المعترض على محيي الدين، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٠٤هـ.

- القاشاني (عبد الرزاق)

شرح فصوص الحكم، مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

- ابن قيم الجوزية

الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تصحيح وتلخيص: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، مصر، ١٣٨٠ه.

- الكرماني (الداعي حميد الدين)

راحة العقل، تحقيق: محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي، دار الفكر العربي، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.

- النفري (محمد بن عبد الجبار بن الحسن)

كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، تحقيق: آرثر آربري، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤م.

ثالثًا: المراجع العربية والمترجمة

- إبراهيم إبراهيم هلال

التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، ط١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر إلى النبوة، الجزء الأول، دار النهضة المصرية، ١٩٧٧م.

- إبراهيم بيومي مدكور

في الفلسفة الإسلامية؛ منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، ط٣، ١٩٧٦م.

وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، ضمن الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

- إبراهيم الدسوقي شتا (مترجم ومعلق)

جامع الحكمتين لناصر خسرو، دار الثقافة للطباعة والنشر، مصر، ١٩٧٧م.

- أبو العلا عفيفي

ابن عربي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكاري.

الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكاري.

التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ط١، ١٩٦٣م.

من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٣٣م.

نظرية الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٣٤م.

- أدونيس (علي أحمد سعيد)

الثابت والمتحول، الكتاب الثاني «تأصيل الأصول»، دار العودة، بيروت، ١٩٧٧م.

- أولري (دي لاسي)

الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢م.

- بينيس (س)

مذهب الذرة عند علماء المسلمين، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.

- التفتازاني (أبو الوفا الغنيمي)

ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.

الطريقة الأكبرية، ضمن الكتاب التذكاري.

- توفيق الطويل

فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري.

- جابر عصفور

الصورة الفنية في الموروث النقدي والبلاغي، دار المعارف، ١٩٨٠م.

- جمال المرزوقي

الوجود والعدم في فلسفة ابن عربي الصوفية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة ١٩٧٩م.

- جوزيف الهاشم

الفارابي، المكتب التجاري، ط٢، بيروت، ١٩٦٨م.

- جولد تسيهر (أجنتس)

العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكاتب المصري، ١٩٤٦م.

مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: محمد عبد الحليم النجار، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٥م.

- دي بور

تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨م.

- سليمان العطار

الشعر الصوفي في الأندلس حتى نهاية القرن السابع الهجري، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٧٨م.

- صبري المتولي

منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم، عالم الكتب، مصر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- صلاح الراوي

الجوانب الفولكلورية في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ١٩٨١م.

- عباس العزاوي

محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية، ضمن الكتاب التذكاري.

- عبد الحكيم راضي

نظرية اللغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٠م.

- عبد الرحمن بدوي (مترجم)

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، ط٣، ١٩٦٥م.

- عبد القادر محمود

الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦–١٩٦٧م.

- فؤاد زكريا (مترجم)

التساعية الرابعة لأفلوطين؛ في النفس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م.

- قاسم غني

تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م.

- كامل مصطفى الشيبي

الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٩م.

- كوربان (هنري)

السُّهْرَوَرْدي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي، ضمن كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام»، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩م.

- كولنز (جيمس)

الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣م.

- ماسينيون (لويس)

دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ضمن «شخصيات قلقة في الإسلام».

سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران، ضمن الكتاب السابق: نظرية الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة.

- محمد حسين الذهبي

التفسير والمفسرون، ثلاثة أجزاء، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.

ابن عربي وتفسير القرآن، مجمع البحوث الإسلامية، مطبعة الأزهر، ١٩٧٣م.

- محمد عاطف العراقي

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٧٤م.

دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٧٢م.

- محمد غلاب

مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، ط٢، ١٣٧١هـ/١٩٥١م.

المعرفة عند محيي الدين بن عربي (ضمن الكتاب التذكاري).

- محمد كمال جعفر

من التراث الصوفي، سهل بن عبد الله التستري، الجزء الثاني، دار المعارف، ط١، ١٩٧٤م.

- محمود قاسم

تفسير مجهول ومثير للقرآن للمتصوف الكبير محيي الدين بن عربي، مجلة الهلال، ديسمبر ١٩٧٠م.

الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، معهد الدراسات العربية، ١٩٦٩م.

فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي، ضمن «دراسات فلسفية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

محيي الدين بن عربي وليبنتز، مكتبة القاهرة الحديثة، ط١، ١٩٧٢م.

موقف ابن عربي من العقل والمعرفة، جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٦٩م.

- مصطفى عبد الرازق

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٦٦م.

• لطفي عبد البديع

فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٦م.

• نجيب بلدي

تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.

• نصر حامد أبو زيد

الاتجاه العقلي في التفسير، «دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢م.

الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول المصرية، العدد الثالث، ١٩٨١م.

• نيكلسون (رينولد)

في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وجمع: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م.

• يوسف كرم

تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.

رابعًا: المراجع الأجنبية

Affifi, A. E.,

The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul-Arabi, Cambridge, The University Press, 1939.

Arberry, A. J.,

Sufism, An Account of The Mustics of Islam, Georg Alln and Unwin LTD., London, 1956.

Austin, R. W. J.,

Sufis of Andalusia, The Ruh al-guds and al-Durrat al-Fakhirah of Ibn Arabi, University of California Press, 1971.

Bahktiar, Laleh,

Sufis, Expressions of The Mustical Quest, Avon Publishers, N. G., 1976.

Burckhardt, Titus,

Mystical Astrology According to Ibn Arabi, trans. By Bulent Rauf, Beshara Publications, England, 1977.

Corbin, Henery,

Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, trans. by Ralph Manhein, Bolling Series xci, Prinston University Press, 1969.

Grant, Robert, M.,

The Interpretation of the Bible, A Short History, The Macmillan Company, U.S.A. ed edition, 1972.

Izutsu, Toshihiko,

The Concept and Reality Existence, The Kéco Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971.

The Problem of Quiddity and Notural Universal in Islamic Metaphysics.

ضمن كتاب «دراسات فلسفية»

Madelung, Wilfred;

Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and The God-beyond Being, in "Isma'ili Contribution to Islamic Culture" ed. by Sayyed Hossein Nasr, Tehran, 1977.

Nasr, Sayyed Hassain,

Ibn Arabi in the Persian Speaking Words.

(ضمن الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي).

Three Muslim Sages, Caravan Books, N.Y., 1976.

Nickolson, R. A.,

A Literary History of the Arabs, Cambridge University Press, London, 1969.

The Mystics of Islam, Routledge and Kegen Paul, Baston, U.S.A., 1957.

Studies in Islamic Mysticism, The University Press, Cambridge, London, 1978.

Palacios, Miguel Asin,

The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers, Trans. by Elmar H. Douglas and Haward W. yoder, Leiden, E. J. Brill, 1978.

Islam and the Divine Comedy, trans. by Harold Sounderland, E. P. Dutton and Company, N. G., 1926.

Routley, Erik,

The Wisdom of the Fathers, The Westminster Press, Philadelphia, U.S.A., 1957.

رابعًا: المراجع الأجنبية

Schimmel, Annemarie;

Mystical Dimensions of Islam, The University of North Carolina Press, 3rd edition, 1978.

Wallis, R. T.;

Neo Platonism, Charles Schribner's Sons, N. G., 1972.


هنداوي